

الن نیکلسن

# عارفان عارفان مسلمان

ترجمہ دکتر اسد... آزاد



تقدیم به :

فیلسوف فرزانه و عارف یگانه، کاشف عالم معانی

استاد سید جلال الدین آشتیانی

آن بزرگی که مرا آموخت زشت بگذارم و نفز گیرم، پوست بگذارم و مغز گیرم

و

همدم صاحب‌دل و عرفان‌پژوه، آقای حسن لاهوتی که دیری است

مرا یار بوده است نه بار، گل بوده است نه خار



دانشگاه فردوسی مشهد

انتشارات دانشگاه فردوسی (مشهد)، شماره ۱۳۷

# عرفان عارفان مسلمان

جلد ۱، سیکشن

ترجمه: دکتر استاد آزاد

ویرایش و تعلیقات: سید نقوی زاده

## فهرست مندرجات

۷	سخن مترجم
۱۷	سخن ویراستار
۳۱	شرح حال رینولد الن نیکلسن
۴۱	یادداشت ناشر
۴۳	مقدمه
۴۹	الف - آیین مسیح
۵۰	ب - آیین نوافلاطونی
۵۲	ج - آیین گنوسی
۵۴	د - آیین بودا
۶۲	یادداشتها
۹۱	فصل ۱ - طریقت
۱۰۶	یادداشتها



١٢٧	فصل ٢ - تجلی و جذبہ
١٤٠	یادداشتها
١٥٧	فصل ٣ - معرفت
١٧٨	یادداشتها
١٩٧	فصل ٤ - عشق الهی
٢٠٩	یادداشتها
٢١٩	فصل ٥ - اولیا و کرامات
٢٣٦	یادداشتها
٢٤٣	فصل ٦ - حال اتحاد
٢٥٩	یادداشتها
٢٦٧	کتابشناسی
٢٧٩	واژه نامه انگلیسی - فارسی
٢٨٩	واژه نامه فارسی - انگلیسی
٣٠١	نمایه ها
٣٠٣	احادیث، اخبار، روایات و دعاها
٣٠٥	آیات
٣٠٧	اقوال
٣١٣	نام کسان، جاها، کتابها و فرقه ها
٣٥٥	اشعار

## سخن مترجم

سال یکهزار و سیصد و شصت و چهار، من بنده را - چون نیک بنگرم - سالی پربار بود و نیکو مدار، چه بخت یار بود ولی تن بیمار و دل افکار نه. از گوشه خلوت و فراغت امنی که روزی شده بود سودجست و بام تا شام کتاب حاضر را در دامن داشت و جان تیره را از انوار معرفت روشن. اگر چه این کتاب، به صورتی که یاد خواهد شد، ترجمه شده بود ولی نگارنده امید داشت که ترجمه روان و دلپذیری از آن در دسترس ارباب فضل و دانش قرار دهد و دشواریها لفظی و معنوی ترجمه های پیشین را تا جایی که مقدور باشد از پیش پای خوانندگان بردارد. هر چند که ترجمه اثر به سبب لطافت موضوع و پشتکار مترجم دیرنپایید، ولی طبع آن به عللی که گفته آید، هر چه بیشتر به درنگ افتاد.

بخت یار شد. به یاری دیرینه یاری درد آشنا به محضر بزرگ استادی راه یافتم. گرچه از دوران دانشجویی در دانشگاه مشهد با آثار و نام ایشان آشنا بودم، اما سعادت دیدار و مصاحبت آن حضرت دست نداده بود. چنین یآوری خوشی از فلک چشم نداشتم و شکرانه آن نمی دانستم، چه خواننده بودم: اگر به عرش روی هیچ سود نباشد! و اگر بالای عرش روی، و اگر زیر هفت طبقه زمین، هیچ سود نباشد! در دل می باید که باز شود! و سپس که این نیکبختی از ایشان، حضرت آقا سید جلال الدین آشتیانی، استاد ممتاز دانشگاه مشهد - کثرالله امثالهم - یافتم. براستی، در دل شب دامن دولت به دست آمد مرا!

در حین اوقاتی که خدمتشان می رسیدم و از گنجینه بی انتهای علم ایشان سود می جستم، گاه سخن از آثار مترجم برخی از خاورشناسان و اسلام شناسان می رفت. در یکی از همین نشستها پیشنهاد فرمودند آن دسته از کتابهای مستشرق و تصوف شناس شهیر، رینولد آلن نیکلسن

را که به فارسی برگردانده نشده است بررسی و یکی از آنها را به فارسی ترجمه کنم. نگارنده را واجب آمد که این اشاره را به انقیاد تلقی کند. پس از بررسی مقدماتی، کتاب «عرفای اسلام» که ترجمه اش را در دست دارید برگزیدم و به برگردان آن به فارسی همت گماشتم. سبب انتخاب این اثر آن بود که نخستین کتاب تحقیقی استاد نیکلسن در زمینه تصوف اسلامی به شمار می رفت و بسیاری از مضامین ارکانی عرفان اسلامی را در برداشت، مؤلف، این کتاب را در سال ۱۹۱۴ میلادی به زیور طبع آراست و ترجمه از روی چاپ دوم آن که در سال ۱۹۶۳ میلادی از سوی شرکت انتشاراتی روتلج اند کیگان پل (Routledge and Kegan Paul) لندن به عمل آمده و در دسترس بود، صورت گرفت.

نخستین کسی که از این اثر در متنی فارسی بهره جست و بسیاری از مطالب آن را اقتباس کرد مرحوم دکتر قاسم غنی بود که در جای جای کتاب: «... تاریخ تصوف در اسلام...»، جلد دوم، قسمت اول، که در سال ۱۳۲۲ هجری شمسی از سوی کتابفروشی زوار صورت نشر یافت، محتوای اثر را گنجانده. پس از ایشان، آقای محمد حسین مدرس نهاوندی به ترجمه اثر دست یازید و کتابفروشی زوار آن را در سال ۱۳۴۱ هجری شمسی انتشار داد. نگارنده پس از خواندن اصل اثر به زبان انگلیسی، متن برگرفته آقای دکتر قاسم غنی و ترجمه آقای محمد حسین نهاوندی را با دقت و حوصله مطالعه کرد و با یافتن نکات و اشکالهایی که - در حد گنجایی حوصله - به تفصیل بیشتر در زیر می آید در راه ترجمه مجدد آن مصمّمتر شد. ضروری است پیش از بر شمردن آن نکات، به مصداق الفضل للمتقدم، یاد آنان گرامی داشته شود و تلاشهای هردوان مشکور افتد و قدر زحمات آنان شناخته آید.

بطور کلی، کار علمی اعم از تألیف و ترجمه معیارهای ویژه خویش را دارد و رعایت ضوابط آن بر اعتبار اثر تلاش و استواری و ارج دستاوردهای دانشوران می افزاید. یکی از سنگ بناهای این بنیان، رعایت امانت است و حتی برخی از دانشمندان بر این باورند که اگر تنها اندیشه ای هم از کسی به وام ستانده شود، حق است نام صاحب آن بیاید تا اجروی ضایع نگردد. با چنین وسواسی، دیگر تکلیف انواع مختلف بهره جویی از آثار دیگران - نظیر آوردن نقل قول، برگرفتن طرح مطالب، اقتباس بندها، صفحه ها و حتی فصلهایی از يك اثر - بی اشاره به مأخذ روشن است.

مرحوم دکتر غنی در مقدمه جلد دوم، قسمت اول، کتاب «بحث در آثار و افکار و احوال حافظ...» که به «تاریخ تصوف در اسلام» مشهورتر است و به تطورات و تحولات مختلف تصوف از صدر اسلام تا عصر حافظ می پردازد، در بحث اوضاع اجتماعی عصر حافظ که موضوع مجلد

دوم است می گوید :

«قدم اول بحث از تصوف است که یکی از مهمترین موادی است که در تشکیل نسج حیات عقلانی آن عصر بلکه اعصار دیگر هم دخالت داشته است و بدین جهت ما این بحث را در اول همه مباحث قرار داده و می خواهیم تا اندازه ای مفصل و مشروح باشد... بنابراین مناسب همین است که ابتدا اطلاعات عمومی از تصوف و تاریخ ظهور و تطورات و تعبیرات و اصطلاحات آن بدست آید تا فهم اشعار صوفیانه خواجه حافظ بمدد آن اطلاعات ممکن شود»<sup>۱</sup>.

در واقع بیشتر این «اطلاعات عمومی از تصوف و تاریخ ظهور و تطورات و تعبیرات و اصطلاحات» مورد نظر ایشان، برگرفته یا مایه گرفته از کتاب نیکلسن است. طرح مباحث و بابهای کتاب دکتر غنی اقتباسی است و او تنها با مدد جستن از مثالها و شاهدها و تفسیر و تأویل به لب مطالب نیکلسن پروبال داده و با آوردن سخنان مشایخ عارفان و صوفیان بر ملموستر ساختن آنها همت گمارده است. سخن کوتاه، کتاب «تاریخ تصوف در اسلام» چشم انداز گسترده تری است از کتاب «عرفای اسلام» نیکلسن.

برای نمونه، برخی از مطالب صفحه های زیر در کتاب مرحوم دکتر غنی مأخوذ از کتاب استاد نیکلسن است :

صفحه های : ۶، ۷، ۴۴ تا ۴۷، ۵۰، ۵۹، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۱۸۲، ۲۴۱ تا ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰ تا ۲۶۷، ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۵ تا ۳۴۱، ۳۶۴ تا ۳۶۸، ۳۷۱ تا ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷ تا ۳۷۹، ۳۹۹، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۳ تا ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴ تا ۴۲۶، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۵۲ و ۴۵۳. مرحوم دکتر غنی تنها در صفحه «د» کتاب خود، در قسمت فهرست مآخذ و مدارك عمده ای که در تألیف اثر از آنها استفاده کرده و در نخستین جایی که در متن به نام نیکلسن برخورده است [ص ۲، پانویس شماره ۱]، در میان دیگر آثار نیکلسن، از کتاب «عرفای اسلام» این مستشرق متخصص تصوف اسلامی یاد می کند؛ در حالی که بیش از نیمی از کتاب استاد نیکلسن - یعنی بیش از هشتاد و یک صفحه از کل يك صد و شصت و اند صفحه - ترجمه یا اقتباس شده است و در هیچ جا مأخذی به چشم نمی خورد. اغلب مطالب مندرج در صفحه های ۲۰۷ تا ۴۰۹

۱. قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، جلد دوم، قسمت اول... (تهران

کتاب دکتر غنی، یعنی مطالبی که از مبحث طریقت (مقامات و احوال سالک) آغاز می شود و به معرفت پایان می یابد، برگرفته از کتاب «عرفای اسلام» است.

در مواردی سطرها از کتاب نیکلسن نقل شده است بی آن که کوچکترین ارجاعی به مأخذ اصلی داده شده باشد. مثلاً، صفحه های ۲۴۱ تا ۲۷۱ کتاب دکتر غنی با عنوان «کرامات و خوارق عادات»، مطالب آغازین فصل ۵ کتاب نیکلسن با عنوان «اولیا و کرامات» است. در بحث مربوط به معجزه و کرامت و تفاوت آنها و انواع کرامات منسوب به اولیا که صفحات ۲۵۹ تا ۲۶۷ کتاب دکتر غنی را می گیرد، مطلب به تناوب از صفحه های ۱۲۹ تا ۱۴۱ کتاب استاد نیکلسن برآمده است. تمامی مطالب فصل چهارم کتاب نیکلسن، یعنی مطالب فصل «حبّ الهی» در لابلای سطور بخشی از کتاب دکتر غنی که زیر عنوان «حال محبت» آمده است و صفحه های ۳۲۵ تا ۳۴۶ کتاب ایشان را می پوشاند، به چشم می خورد. از همین گونه است مطالب قسمت «مشاهده» غنی [ص ۳۶۳ تا ۳۷۳]، برابر با قسمتی از فصل دوم، «تجلی و جذب» نیکلسن [ص ۵۰ تا ۵۵]؛ مطالب مبحث «فنا» [ص ۳۷۳ تا ۳۸۷] و «سماع» [ص ۳۸۸ تا ۳۹۱] غنی، برابر با دنباله فصل دوم نیکلسن با عنوان «تجلی و جذب» [ص ۵۹ تا ۶۴] و مطالب بخش «معرفت» [ص ۴۰۹ تا ۴۳۷] غنی، برابر با فصل سوم کتاب نیکلسن زیر عنوان «معرفت» [ص ۶۸ تا ۱۰۱].

نگارنده از میزان تسلط آقای محمد حسین [در پایان دیباچه : حسن؟] مدرس نهاوندی بر زبان یا زبانهای غیرفارسی آگاه نیست، چه ایشان در دیباچه ترجمه خود از کتاب نیکلسن که عنوان «اسلام و تصوّف» بر آن نهاده اند، ذکری از مأخذ ترجمه نکرده اند و معلوم نیست این کار از روی اصل کتاب به زبان انگلیسی یا از روی ترجمه عربی آن انجام شده است. آنچه مشهود است این است که به رغم سخن خود ایشان که «با آنچه در امکان داشتم کوشیدم که از موضوع گفتار مؤلف دور نیفتم و از جاده امانت خارج نشده باشم...»<sup>۲</sup>، در بسیاری موارد پیراه شده اند.

بعضی سطور صفحه ۵۲، ۶۶، ۶۷ ترجمه ایشان مطالبی است برافزوده به متن اصلی که اگر هم مجوزی برای آوردن آنها باشد، جای آنها در پانوشته است نه در بافت متن کتاب.

در مواردی، در متن اصلی، نص سخنان عارفان را حذف کرده و به جای آنها - بی ذکر مأخذ - گفته های عارفی دیگر را آورده اند. مثلاً در صفحه ۷ کتاب به انگلیسی از قول ابوسلیمان

۲. ر. ا. نیکلسن، اسلام و تصوّف، ترجمه محمد حسین مدرس نهاوندی (تهران :

کتابفروشی زوار، ۱۳۴۱) ص دوم دیباچه.

دارانی می آید :

"If gnosis were to take visible shape all who looked thereon would die at the sight of its beauty and loveliness and goodness and grace, and every brightness would become dark beside the splendour thereof".

ترجمه این کلام به فارسی - به نقل از تذکرة الالویاء عطار - چنین است :

«اگر معرفت را صورت کنند برجایی، هیچ کس ننگرد دروی، آلا که بمیرد از زیبایی جمال او و تیره گردد همه روشنیها در جنب نور او».

و در ترجمه آقای نهاوندی [ص ۱۰، سطر ۴ تا ۹] آمده است :

« ذوالنون مصری میگوید : اگر مردم ذلّ اهل معرفت را نسبت بنفوسشان میدانستند هرآینه خاک بر سر و روی خود میرختند - مرد مؤیدی که در مجلس بود متذکر گفتار طاهر مقدسی میشود و میگوید - روان ابوالفیض شاد درست گفته است ولی من میگویم اگر خداوند نور معرفت را بزهاد و عباد و پوشیده شدگان از خود میتافت یعنی اگر بنور معرفت روشن میشدند هرآینه میسوختند و مضحمل میشدند و متلاشی می گشتند حتی نیست میشدند».

در چندین مورد ترجمه ایشان لفظ به لفظ، نامفهوم، اشتباه و همراه با تأویل شخصی است.

مثلاً در صفحه ۱۱، سطر ۱۲ تا ۱۶ ترجمه ایشان چنین می آید :

«برهان این بحث مبتنی براین است که اصل تصوف را ممکن نیست صادر از سبب واحدی دانسته و بمحلّ محدودی برسانیم - پس نباید محقق منصف باین تعمیمات بزرگ و جزاف راضی شده و بگوید که مثلاً افکار صوفیه مربوط برد فعل عقل آریائی است یعنی سامی فاتح از آنها الهام گرفته است یا اینکه بگوید این افکار حاصل نشده است مگر از نتایج فکر خالص فارسی و هندی».

حال آن که ترجمه درست آن از این قرار است :

«پژوهشهای نوین ثابت کرده است که منشاء تصوف و رد پای آن در گذشته و انتساب و ارتباط آن را به انگیزه و علتی معین نمی توان بسادگی پی جست، چه تعمیمهایی که برای نمونه خاستگاه تصوف را واکنش دماغ آریایی در مقابل دینی

سامی و فاتح و از بن و بنیاد زائیده اندیشه هندی یا ایرانی می داند، اعتباری ندارد».

همچنین، در صفحه ۲۷، سطر ۲۱ و صفحه ۲۸، سطرهای ۱ تا ۴، مطلب را چنین ترجمه

کرده اند:

«تسنن که در شکل فعلیش در سلطه غزالی است و میدانیم که غزالی هم خود صوفی است پس تفسیر بروش صوفی در اسلام تا حد زیادی مؤثر گردیده است و بین مطالب متعارضه عقل و نقل وفق داده است و بهمین سبب رویه غزالی رنگ خالص صوفی گری است برای کسیکه طالب شناختن صوفی است یعنی میخواهد بداند صوفی چه کسی است».

متأسفانه، ایشان مطلب را بدرستی درک نکرده و در ترجمه به خطا رفته اند. ترجمه روانتر و نزدیکتر به اصل از این قرار است :

«تسنن، به صورت کنونی خویش، تا حد زیادی به غزالی مدیون است که خود در شمار صوفیان به حساب می آید. تفسیر صوفیانه اسلام به مدد آثار و سرمشقهای او، تا حدی چشمگیر، با ادعاهای رقابت آمیز عقل و نقل همنوا و همراه گردیده است، اما درست به همین دلیل برای کسانی که طالب شناخت تصوف راستین اند، مطالعه راه و روش و آثار صوفیان اصیلتر، مفیدتر از نوشته های اوست».

و نمونه دیگری از ترجمه ایشان در صفحه ۳۱، سطرهای ۵ تا ۸:

«پس خواننده میفهمد که تصوف کلمه ایست که در آن معانی زیادی جمع شده و آنکس که بخواهد تا دانستنی های عمده آنرا بداند قهراً بسمت اقسام و صور مشکله آن کشیده می شود یعنی بسمت آنچیزهایی که نمیتواند برایشان ابداً رسم یا ممثل معلومی را نشان داد (یعنی تعریف یا تشبیه کرد)».

ترجمه درستتر آن چنین است :

«بدین سان، خواننده در می یابد که تصوف واژه ای است که معانی متباین و مختلفی را در خود گرد می آورد و برای طرح انگاره و اوصاف ممیز آن ناگزیر باید تصویری مرکب ارائه کرد که، به انحصار، هیچ نشانه ای از هریک از انواع تعارف یاد شده در آن نیست».

تا سخن دراز نشود، تنها به ذکر صفحه‌ها و سطرهایی که چنین خطاهایی در آنها رفته است بسنده می‌کنم تا در زمینه نقد و جرح راه افراط نپیموده باشم. چنین مواردی عبارت است از: صفحه ۲۴، سطرهای ۱۱ تا ۱۹؛ صفحه ۲۶، سطرهای ۱ تا ۱۴؛ صفحه ۳۱، سطرهای ۵ تا ۸؛ صفحه ۴۰، سطرهای ۹ تا ۱۳؛ تمام سطور صفحه‌های ۶۶، ۶۷؛ صفحه ۹۶، بند اول، صفحه ۹۷، بند آخر؛ صفحه ۹۸، سطرهای ۱۰ تا ۱۲؛ صفحه ۱۰۹، سطرهای ۹ و ۱۰؛ صفحه ۱۱۰، سطر ۶ و ... گاه آوانویسی نامها و اصطلاحهای خارجی به ضبط مأنوس و معمول فارسی نیامده است و در این راه ناهمگونی و اشتباههایی دیده می‌شود. مثلاً، نام مستشرق مجارستانی، ایگناتس گولدتسیهر، را به صورت «جولدزیهر» آورده‌اند که دست کم اگر به شکل «گلدزیهر، گولدزیهر، گلدتسیهر» می‌آمد پذیرفتنی بود. به جای واژه «نیروانا»، در صفحه ۲۲ و ۲۳ ترجمه خود، يك بار «نروانا» و بار دیگر «نرفانا» ضبط کرده‌اند که احتمال دارد اشتباه چاپی باشد.

آن گونه که از یادداشت ناشر کتاب به زبان انگلیسی برمی‌آید، هدف استاد نیکلسن از تألیف این کتاب به دست دادن اصول و ارکان تصوف و عرفان اسلامی به زبانی ساده و روشن و از زبان خود عارفان مسلمان بوده است. به همین لحاظ جای جای متن سرشار از گفته‌ها و سروده‌های آنان است. در ترجمه چنین آثاری حق آن است که اصل سخنان و اشعار از متون مدون خود این بزرگان یا نوشته‌های اصیل و امهات متون عرفانی که شرح احوال و آثار و گفتار آنان را در بردارد آورده شود. مترجم محترم، آقای محمد حسین مدرس نهاوندی، در اغلب موارد حتی اشعار ملای روم و حافظ را نیز خود به نثر ترجمه کرده‌اند و زحمت یافتن اصل را به خویش نداده‌اند. در بسیاری موارد، مأخذ احادیث از کتب معتبر حدیث نیامده یا اصولاً مأخذی یاد نشده است.

به لحاظ نقطه گذاری و رعایت قواعد سجاوندی اشکالهای فراوان در ترجمه ایشان به چشم می‌خورد. بطور کلی، چگونگی خواندن جملات مکمل مفهوم آنهاست و مفهوم کمابیش روشنی که از ترکیب مفاهیم جدا جدای کلمات يك جمله به دست می‌آید به تنهایی «همه» نیت نویسنده را نمی‌نمایاند. لذا، برای دریافت پیام عبارت و جمله، خواننده را به جز این راهی نیست که لحن و آهنگ بیان را نیز در خواندن منظور دارد. قواعد سجاوندی به همین نیت تدوین شده است، چه نویسنده یا مترجم با این گونه زمینه چینی، یعنی سودجستن از نشانه‌های مقرر، پیشاپیش خواننده را در یافتن لحن لازم یاری می‌دهد. صفحه ۳۷، سطر ۴ به بعد، نمونه‌ای از عدم رعایت قواعد یاد شده در ترجمه ایشان است.

آنچه گذشت نشانگر این نکته بود که در ترجمه اولیه این اثر حق مطلب ادا نشده است و



خود انگیزه ترجمه مجدد آن شد. افزون بر آن، توصیه‌های حضرت استاد آشتیانی و آقای اوانس اوانسیان در مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، دایر بر ضرورت ترجمه دیگری از این اثر، محرک اینجانب در بازگردانی آن به فارسی شد.

دست یازیدن به این کار چندان آسان نبود. از آن جا که این کتاب یکی از آثار اولیه استاد نیکلسن در زمینه تحقیق در عرفان اسلامی بوده است، حتی خود آن مرحوم نیز احادیث، گزیده افکار، اقوال مشایخ، اشعار و قطعات برگرفته از نوشته‌ها و سروده‌های عارفان مسلمان را بی ارجاع به اصل متون آورده بود. یکی از دشوارترین مراحل کار باز جست نص و عین کلام آن بزرگان بود که تا حد ممکن با بردباری تمام و صرف وقت بسیار از درون گنجینه‌های متون مشهور یافته شد. در درک و دریافت مشکلات موضوعی متن، راهنماییها و افاضات حضرت استاد آشتیانی و مطالعه شماری از متون عرفانی دستگیر آمد. در گزینش برابر نهاده‌های فارسی واژگان و اصطلاحهای عرفانی و فلسفی، از واژه‌نامه‌های مدون موجود، واژگان پایان کتابهای مربوط به موضوع و بویژه راهنمایی دوست ارجمند و دانشورم آقای حسن لاهوتی بهره بردم.

برای آن که ترجمه حاضر او تمامیت بیشتری برخوردار باشد، مترجم بر آن شد تا یادداشت‌هایی شامل اصل آیات، احادیث و ترجمه آنها، گزیده‌ای از تعریف مصطلحات عرفانی و شرح حال مختصر مشایخ و مؤلفان نامبرده در اصل اثر را به صورت پیوست برپایان ترجمه برافزاید تا از این راه درک درون مایه کتاب آسانتر شود. با چنین نیتی، در حد توان، به امهات متون رجوع شد و آنچه گزیده آمد مثنی از خروار است و هدف هم این نبود که تعلیقات این دفتر به صورت فرهنگ کامل لغات و اصطلاحات و ... در آید، چه سخن دراز می‌شد و پهنای گلیم و رای حد تقریر بود.

ترجمه دو قطعه منتخب از کتاب مستطاب «اللمع» ابونصر سراج و قطعه‌ای از کتاب «مواقف» نغری - که اصل عربی آنها در دسترس بود - برعهده ویراستار ارجمند، آقای نقوی زاده، گذاشته شد. کتاب «مواقف» نوشتاری سنگین است و چنان زبان نمادینی دارد که اگر توضیح و شرح حکیم دریا دل، حضرت استاد نا الاعظم جناب آقای آشتیانی - شرح الله صدره و رفع الله ذکرة - نبود مترجم و ویراستار به ژرفای کلام راه نمی‌بردند و از عروس معنا نیک دور می‌افتادند. درباب رجال و ترجمه احوال مشایخ نیز اجمال منظور بود که تفصیل احوال ایشان خارج از حوصله این ترجمه می‌شد. ذکر احوال برخی از مشایخ آمده در کتاب از بیشتر تذکره نویسان این طایفه فوت افتاده است که ناچار به فرهنگها و دایرة المعارفها ارجاع شد. به هر تقدیر، آنچه در توش و

توان بود به کار آمد تا مترجم و ویراستار و همکار به کم کاری و سهل انگاری متهم نیابند و نقادان چابک قلم، جلد در نقد نیفتند و خرده گیری را در فراز کنند.

ویرایش ادبی اثر به یاری دوست بزرگوار، دبیر صاحب ذوق ادبیات دبیرستانهای مشهد و شاعر معاصر آقای سیدعلی نقوی زاده (عاشق طبسی) انجام گرفت که با دقت و حوصله ای در خور تحسین به بازخوانی متن ترجمه و آرایش و پیرایش آن پرداختند. نه تنها بار ویراستاری این ترجمه بردوش ایشان بود که با منت نهادن براینجانب وی هیچ چشمداشتی در کارهای نوشتن تعلیقات و یادداشتها، ترجمه اشعار عربی متن اصلی و به نظم کشیدن برخی از آنها یاور مترجم بودند. اگر حسنی در این ترجمه به چشم می خورد بی تردید همه از آن ایشان است و خواننده محترم نکته سنج راست که اگر این دستاوردها را در خور تحسین و توجه می یابد همه را از همت بی دریغ و تلاش بی حد و ویراستار آن بداند.

نخستین مترجم کتاب به فارسی، آقای محمد حسین مدرس نهاوندی، عنوان اثر، یعنی *The Mystics of Islam* "را «اسلام و تصوف» نهاده اند و در ترجمه عربی نام «المصوفیه فی الاسلام» برکتاب گذارده شده است. از آن جا که عناوین فوق به محتوای راستین اثر راه نمی برد و خود مؤلف نیز در مقدمه کتاب به این نکته اشاره می کند که هدف تألیف راه بردن و درک و دریافت حقایق الهی از طریق بررسی خاستگاه و سیرتاریخ تصوف، رابطه آن با اسلام و ویژگی کلی آن از دیدگاه عارفان مسلمان است، این بنده عنوان «عرفان عارفان مسلمان» را برگزید تا در حد ممکن باز نمون درون مایه اثر باشد.

هرگاه در پانویسها برای نخستین بار به مأخذی اشاره رفته است، اطلاعات کتاب شناختی کامل آن را برابر قواعد کتابداری علمی و نوین آورده ام. از واژه همان در مواردی سودجسته ام که مرجع بعدی بلافاصله پس از ذکر کتاب شناسی کامل آمده است و لفظ همانجا به مأخذی اشاره می کند که پیشتر آمده و مطالب از همان صفحه آن منبع است. در صورتی که میان اطلاعات کتاب شناختی اثری و ارجاع بعدی به همان اثر فاصله افتاده باشد، پس از ذکر نام پدید آورنده و اسم اشهر وی، واژه پیشین را افزوده ام. مواردی هست که چنین حالتی دارد [یعنی فاصله ای میان اطلاعات کتاب شناختی کامل و ارجاع بعدی موجود است]، اما از آن جا که به بیش از یک کتاب از مؤلف مزبور اشاره می رود و به محتوای آن استناد می شود، آوردن لفظ پیشین راهگشا نیست، زیرا از میان آن چند اثر، کتاب منظور مشخص نمی شود. در چنین مواردی، پس از آوردن نام پدیدآورنده، عنوان مختصر کتاب را ذکر کرده ام. اطلاعات کتاب شناختی ارجاعهای مربوط به منابع غیر

فارسی را ترجمه نکرده‌ام تا اگر خوانندگان را به آن منابع نیاز افتد، عین آن اطلاعات را در دست داشته باشند.

هرجا اشاره‌ای به آیات مبارکه قرآن مجید بوده، ترجمه آن از روی «کشف الاسرار میبدی» آمده است و نص آیه را به تعلیقات وا گذاشته‌ام و در پانویسها تنها به ذکر نام سوره، شماره آن و شماره آیه [ها] بسنده کرده‌ام.

اگر این نوشتار قبول افتد و در نظر آید همه از التفات و الطاف نامبردگان در بالا و دستیاری ایشاروار آقای نقوی زاده است. امید است ترجمه این اثر خوانندگان بصیر و باریک بین و صاحب نظران صاحب ذوق و کاردان را مفید آید، چه مترجم اجری جز این چشم ندارد.

## ۱. آزاد

مشهد - تابستان ۱۳۶۶

## سخن ویراستار

با ترجمه کتاب حاضر تاکنون مثلثی از ترجمه کتاب «عرفای اسلام» نوشته استاد فقید نیکلسن، در اختیار اهل ادب و تحقیق قرار می گیرد که دره العقد این آثار، ترجمه آقای دکتر اسداله آزاد (ترجمه حاضر) است که خوانندگان محترم آن را پیش نظر دارند. ترجمه نخستین کتاب که به همت آقای محمدحسین مدرس نهاوندی بدست ارباب معرفت افتاد، بدحاظ کیفی و کمی چنان است که بحثی مستوفا و نقدی مستقل می طلبد و شیوه نگارش مترجم از مقوله سبکهای حوزه ای است و از جهت ارزش معیارهای ادبی جای بحث دارد.

ترجمه دوم اثر، بکوشش دکتر ماهدخت بانوهمایی انجام پذیرفت و بعد از آن که کتاب زیور طبع یافت گمان می رفت که تلاش دکتر اسداله آزاد و زحمات نگارنده در راه ترجمه این اثر و گرد آورد تعلیقات ضایع مانده باشد، چه خانم همایی هم در رشته ادبیات تا اخذ درجه دکترا پیش رفته اند و هم از معلومات وسیع و تجربه علمی و پریرا پدر دانشمندشان سود جسته اند، کسی که یکی از بزرگترین سرداران علم و ادب از نسل کهن بحساب می آمد. ولی با مطالعه و مشاهده کم و کاستیهای ترجمه ایشان، ضرورت طبع ترجمه سوم اثر فوق الذکر کاملاً مشهود بود؛

ای ضیاء الحق حسام الدین بیار      این سوم دفتر که سنت شد سه بار

شیوه نگارش سرکار خانم دکتر همایی، بسبب وسواس در حفظ امانت و سیاق عبارت، چنان است که در اکثر موارد سخن سخت دراز شده است و نارسایی و تفصیل جملات خواننده را دلتنگ می سازد، نقیصه ای که مترجم، خود در پیش گفتار بدان معترفند. مسئله دوری فرهنگ و زبان میان انگلیسی و فارسی کار مترجم را چنان دشوار کرده که در بعضی موارد گویی زبان متناسب را در نیافته و از تطابق جهات لفظی و معنوی زبان، ناتوان مانده است. غرض نگارنده

از جهات لفظی، اصطلاحات عرفانی است و نه واژه‌های معمولی؛ زیرا عرفان در تمدن اسلامی چندان پهناور و در مرتبه‌ای از کمال است که آگاهی از همهٔ رجال، ابواب و احاطه بر شاخه‌ها و نحله‌های آن - *الآماشالله* - هیچکس را دست نداده است.

مترجم محترم البته بهتر از بنده آگاهند که برای مثال دو واژه «کثرت» و «وحدت» اصطلاح است ولی کلمات «واحد» و «کثیر» اگر چه با اصطلاحات یاد شده خویشاوندی نزدیک دارد، اما هرگز آن معانی خاص و اصطلاحی را افاده نمی‌کنند. مترجمان براین باورند که لغات همانند دسته‌ای کلید هستند که بعضی از آنها هرگز در قفل نمی‌روند، پاره‌ای از آنها به قفل می‌خورند ولی گشاینده نیستند و تنها یک کلید است که در قفل براحتی می‌چرخد و در گشاست.

مترجم معظم خواسته‌اند با حفظ مطلب و مقصود گوینده، در بیشتر موارد، تطبیق لفظی ترجمه را با متن اصلی کلمه به کلمه ضمانت کنند. صرف اندیشه برای واژه‌گزینی در زبان مقصد از اصول مسلم کار ترجمه است؛ ولی هرگز در یک ترجمهٔ ادبی، واژه‌ها به کمک واژه‌نامه‌ها از زبان مبدا به زبان مقصد برگردانده نمی‌شود، بلکه مترجم برای انتقال مفاهیمی که در زبان مبدا بیان شده، در زبان مقصد، صورت تازه‌ای می‌آفریند و اسقاط برخی از اجزای کلام عنداللزوم و تغییراتی که به دلایل ذوقی و استحسانی صورت می‌پذیرد، برای مترجم روا، بلکه بجاست و اگر پاره‌ای از مطالب انتقادی مغایر گفتار نگارنده است، از آن جهت است که خود مترجم سخت بدین اصول پای بند بوده‌اند.

به منظور آن که لزوم سومین ترجمه از کتاب «عرفای اسلام» ملموس‌تر شود و ایرادهایی که بر ترجمهٔ سرکار خانم همایی وارد است در معرض داوری سخن‌سنجان محترم قرار گیرد، نمونه‌هایی از انتقادهای وارد بر این ترجمه در نه مقوله بشرح زیر ارائه می‌شود:

#### ۱- استنباط نادرست معانی برخی از واژه‌ها و عبارات و عدم درک درست مطلب

- صفحه ۲۸، سطر ۵: مترجم محترم در برابر واژهٔ انگلیسی *Mystics* کلمهٔ «صوفیان» را آورده‌اند که خطاست و برابر نهادهٔ درست آن «عارفان» است. هر عارفی صوفی تواند بود و هر صوفی عارف نه، مگر به مقام معرفت برسد.

- صفحه ۲۹، سطر ۹: واژهٔ «نژاد»، در بافت عبارت، ترجمهٔ درستی نیست و علی‌الظاهر به جای «سلسله» آمده است؛ زیرا تنها چیزی که در تصوف مطرح نیست نژاد و قومیت است ولی مکتب یا سلسله در تاریخ عمومی تصوف وجود دارد و مکتبها و سلاسل بزرگ تصوف عبارتند از:

سلسله‌های محاسبیه، ملامتیه یا قصاریه، طیفوریه، جنیدیه، نوریه، سهلیه، سیاریه، کبرویه، نقشبندیه، مولویه و سلسله‌هایی که بعدها پیدا شده است.

- صفحه ۲۹، سطر ۱۱: کاربرد اصطلاح «انواع عرفان» خطاست: در واقع «فرق بزرگ تصوف» باید گفت، زیرا عرفان که موضوع آن خداشناسی است انواع ندارد، بلکه تصوف که شاخه عملی عرفان است نحله‌ها و فرق گوناگون دارد.

- صفحه ۳۰، سطر ۱۴: اراده غیبی را «مشیت مبهم» ترجمه کرده‌اند که البته خطاست، زیرا کارحق به اراده ایست بی تردید و بدون تأمل و اندیشه بر می‌گزیند که «یَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يَرِيدُ»: مشیت او قطعی و حتمی است اگر بخواهد، و در تفسیر آمده است که «عبدی ترد و انا ارید و لایکون الاّ ما ارید»: بنده من تو می‌خواهی و من می‌خواهم و حصول نپذیرد مگر آنچه من می‌خواهم (کشف الاسرار، ج ۱، ص ۳۲۰).

- صفحه ۳۳، سطر ۱۹: در برابر واژه‌های انگلیسی *heaven of heavens*، «فردوس برین» را بجای «سَمَوَاتِ الْعَالِی» بکار برده‌اند؛ فردوس بهترین مکان بهشت و جای پردرخت و برخیز و برکتی است و نیز جایگاه کسانی که به امانتها و پیمانهای خویش وفا می‌کنند و محافظ نمازشان باشند (سوره مؤمنون، آیه ۱۱).

- صفحه ۳۴، سطر ۱۱: اصطلاح *Theology* را که در فرهنگ اسلامی معادل کلام می‌باشد، «دیانت» ترجمه کرده‌اند. دین در لغت به معانی جزا، پاداش، آیین پرستش و رسم و قانون است و در اصطلاح درست، اصول عقاید و اخلاق را می‌رساند و با شرع که قوانین فقه است فرق دارد. اما کلام علمی است براساس مقدمات منطقی و اصول عقلی که به روش فلسفی به اثبات عقاید دینی می‌پردازد و شبهات معاندان را با دلیل رد می‌کند. اقبال محمدغزالی و پس از وی فخررازی بدین علم موجب شد که کلام - با وجود مخالفت علمای ظاهر و اهل حدیث - در تمدن اسلامی سمت قبول یابد (بنگرید به: تاریخ علوم عقلی، خاندان نویختی، ص ۳۷-۴۷).

- صفحه ۳۶، سطر ۹: دو واژه *continual devotion* را «تقوای مستمر» ترجمه کرده‌اند که نادرست است و درست آن «عبادت مستمر» می‌باشد و اگر چه پرهیزگاری نوعی عبادت است، اما میان آن دو تفاوتی وجود دارد.

- صفحه ۳۶، سطر ۱۰: دو واژه *heretical sects* به معنای فرقه‌های بدعتگذار را «فرقه‌های رادیکال» ترجمه کرده‌اند که نادرست می‌نماید. در همانجا، بجای «مصلّین» واژه «مسالیانها» آورده‌اند که خطاست، اما توضیح ایشان درباره این فرقه درست می‌باشد.

- صفحه ۳۸، سطر ۱۱: در ترجمه عبارت «عقاید عرفانی در هوا پراکنده بود» آمده است، در حالی که منظور نیکلسن این بوده است که «امواج عقاید عرفانی در اوج خود بود».

- صفحه ۴۸، سطر ۲۰ تا ۲۵: مترجم محترم در ترجمه این سطور بخطا رفته اند. برای نمایانتر شدن مطلب نخست به ذکر اصل متن انگلیسی، بعد ترجمه خانم همایی و آنگاه ترجمه مترجم این اثر (توسط دکتر اسدالله آزاد) می پردازیم:

*Mohammedan orthodoxy in its present shape owes much to Ghazali, and Ghazali was a Sufi. Through his work and example the Sufistic interpretation of Islam has in no small measure been harmonised with the rival claims of reason and tradition, but just because of this he is less valuable than mystics of a pure type to the student who wishes to know what Sufism essentially is.*

ترجمه خانم دکتر همایی:

«دین رایج پیروان محمد، در ترکیب امروزی آن مرهون غزالی است، و غزالی خود صوفی بود. در سرتاسر آثار و نمونه های او، تفسیر صوفیانه اسلام ذره ای هم آهنگی با ادعاهای ضد عقل و سنت ندارد، بل که بهمین دلیل ارزش غزالی، برای پژوهندگانی که می خواهند آنچه را که لازمه تصوف است بدانند، کمتر از ارزش عرفانی محض است».

ترجمه دکتر اسدالله آزاد:

«تسَنَن، به صورت کنونی خویش، تا حد زیادی به غزالی مدیون است که خود در شمار صوفیان به حساب می آمد. تفسیر صوفیانه اسلام به مدد آثار و سرمشقه های او، تا حدی چشمگیر، با ادعاهای رقابت آمیز عقل و نقل همنوای و همراه گردیده است، اما درست به همین دلیل برای کسانی که طالب شناخت تصوف راستین اند، مطالعه راه و روش و آثار صوفیان اصیلتر، مفیدتر از نوشته های اوست.

- صفحه ۵۴، سطر ۶: برابر واژه *conversion*، کلمه های «دگرگونی و تحول» آورده اند، در حالی که به تناسب موضوع متن که مبحث «توبه» است، واژه «نوکیشی» بجای آن می نماید.

- صفحه ۷۱، سطر ۱۵: اصطلاح «حبس نفس» را که از ریاضتهای مرسوم هندیان است، «عمل فروبردن و برآوردن نفس» به معنای تنفس، ترجمه کرده اند.

- صفحه ۸۵، سطر ۱۷: عبارت: *The doctrine of saintship* را «تعلیم قدیسی» ترجمه کرده اند که برگردانی صرفاً تحت اللفظی است، حال آن که در متن اصلی «ولایت» منظور نظر نویسنده بوده است.

- صفحه ۹۶، سطر ۸: در برابر واژه *bounty* از «آزاد منشی» سود جسته اند که ترجمه مناسبی نیست و به سیاق مطلب «فضل و کرم» مناسبتر است. در همین صفحه، سطر ۱۰، واژه *miracle* را «معجزه» ترجمه کرده اند که بظاهر درست است، اما چون سخن از عابدان و سالکان و تقرب به مقام ولایت است «کرامت» بهتر و درخورتر است. برخی گویند کرامت اولیا راست و معجزه ابنیا را. معتزله کرامات اولیا را رد کرده اند، مگر کرامتی که بر همه مؤمنان روا باشد. گروهی از اهل سنت کرامت را پذیرفته اند بشرط آن که به حد معجزه نرسد. با توجه به این که ارباب معرفت برای اولیای حق کراماتی در حد معجزه اعتقاد دارند و از کتاب و اخبار نیز حجت می آورند، می توان گفت که کاربرد معجزه بجای کرامت در این متن خالی از اشکال است. برای اطلاع از عقاید گوناگون در باب معجزه و کرامت بنگرید به: المتعوف باب ۲۶، ص ۷۱.

- صفحه ۹۸، سطر ۱: واژه *plurality*، «جمع بودن» ترجمه شده است، حال آن که منظور «کثرت» در برابر «وحدت» است.

- صفحه ۱۰۴، سطر ۵: اصطلاح «اتحاد الهی» را به جای *divine unity* برگزیده اند، اما چون در متن، سخن از احدیت خداوند است، «توحید الهی» مناسبتر می نماید. اتحاد، شهود وجود واحد مطلق است، چه تمامی مخلوقات فی نفسه معدومند و به وجود او موجود و مقصود از فتای کامل هم حصول مقام اتحاد نیست، چه در صورت تحقق فتای کامل دیگر موجودی باقی نمی ماند که با وجود او اتحاد کند و مراد از توحید افراد قدم است از حدث و این که خلق به وحدانیت وی علم بحاصل کند و چون معرفت نتیجه علم است، وقتی عارف حق شد، به توحید حکم تواند کرد.

در این جمله ها از ترجمه خانم همایی ایرادهایی به چشم می خورد: «اما مسلماً خدایی که در همه چیز وجود دارد، و کلّ در کلّ است دلیل ندارد که خود را آشکار کند: چه لزومی دارد که واحد از کثیر عبور کند؟ صوفیه، گرچه فیلسوف می گوید که آنها از حلّ اشکال طفره می روند، بانقل حدیث مشهور «گنج مخفی بودم می خواستم خود را بشناسم، بنابراین خلق را آفریدم تا شناخته شوم» به این مسئله جواب می دهند. (ص ۱۰۴، س ۱۵ - ۱۷ و ص ۱۰۵ س ۱-۲). نخست آن که تبدیل وحدت به کثرت را «عبور واحد از کثیر» در یافته و آورده اند. جمله معتزله «گرچه فیلسوف...» باید پیش از نهاد جمله پایه قرار گیرد تا از شیوایی کلام نگاهد و معمول آن است که



اصل اقوال و احادیث در متن و ترجمه آنها در پانویس می آید که در این جا عکس آن عمل شده است.

- صفحه ۱۰۵، سطر ۴: مترجم واژه *imagery* (خیال‌بندی) را «صنایع بدیعی» ترجمه کرده اند این کلمه مشتق از *image* به معنای «صورت خیال» و جمع آن «صورخیال» است.

- صفحه ۱۱۰، سطر ۱۳: در جمله: «او خود يك عالم صغير است»، یعنی کبیبه ای از صورت خدا....» واژه کبیبه نه فارسی است و نه خورند این متن. منظور این است که انسان عالم صغير است، «مثال و صورتی است از خدا».

- صفحه ۱۲۲، سطر ۱: در برابر *profound theosophists*، «عرفای افراطی» آورده اند، حال آن که مقصود «عارفان کامل» است.

- صفحه ۱۳۰، سطر ۹: واژه های *drinking song* را «ترانه مستانه» ترجمه کرده اند. اصطلاح برابر این واژه «خمریه» است.

- صفحه ۱۳۵، سطر ۹: دو اصطلاح *self-renunciation* به معنی «انکار نفس» و *self-sacrifice* به مفهوم «ایثار» را «فنا و فدا کردن شخصیت» ترجمه کرده اند که خطاست.

- صفحه ۱۵۵، سطر ۲: خانم همایی جمله انگلیسی: *The saints form an invisible hierarchy*، . . . را چنین ترجمه فرموده اند: «اولیاء يك سلسله مراتب آشکار دارند...» در حالی که معنای جمله از این قرار است: «اولیاء سلسله مراتبی نامرئی دارند...»

- صفحه ۱۱۵، سطر ۸: واژه *sectarianism* به معنای «فرقه گرایی» را «تشیع» ترجمه کرده اند. ترجمه نادرست این کلمه خواننده مبتدی را سخت گمراه می کند و به قول معروف از راه به چاه می برد. گوش دهید: «تصوف امکان دارد با زندقه دست اتحاد و پیوستگی بدهد، چنانکه غالباً این کار را کرده است، اما بندرت با تشیع کنار می آید». نخست آن که در متن اصلی کلمه ای معادل «زندقه» نیامده است. واژه به کار رفته *freethought* به معنای «آزاد اندیشی» است. دوم آن که اصولاً تصوف با تشیع خویشاوندی نزدیک دارد و درباره ارتباط تشیع و تصوف چیزها گفته و نوشته اند که عمری باید تا آن گفته ها و نوشته ها شناخته و دانسته آید. هر دو گروه بر دو اصل اساسی تأکید دارند که عبارت است از توحید و ولایت. صوفیان نخستین از طریق کرخی و حسن بصری به ائمه شیعه تقرب می جستند.

## ۲- نارساییهای دستوری و ابهام در ترجمه

- صفحه ۲۸، سطر ۶-۹: در این جمله افعال مرکب از بی هم آمده و جمله معترضه، که دراز افتاده است، سخت از شیوایی و رسایی کلام کاسته است. عین عبارات ترجمه ایشان چنین است: «ضمن کوشش برای بیان عقاید اصلی صوفیه از این نقطه نظر، تا حدود زیادی از مطالبی که طی بیست سال برای تدوین تاریخ عمومی تصوف اسلامی - موضوعی که آنقدر وسیع و چند جانبه است که ادای حق آن خود چندین جلد کتاب عظیم لازم دارد - جمع آوری کرده ام، استفاده خواهم کرد». مترجم کتاب حاضر (دکتر اسدالله آزاد) همین مطلب را چنین پارسی کرده است: «در تلاش جهت نمایاندن تعالیم اصلی آنان از این دیدگاه، تاحدی بر مواد و مطالبی توجه و تکیه خواهیم کرد که در خلال بیست سال گذشته در باب تدوین تاریخ عمومی تصوف اسلامی گرد آورده ایم. راستی را که برای بررسی و ادای حق چنین موضوع گسترده ای، به تألیف چندین مجلد بزرگ نیاز می رود».

- صفحه ۳۶، سطر ۳، ۴: در ترجمه آمده است: «خالقت را با تمام قدرت و شوکت دوست بدار». در واقع باید شوکتش و نه شوکت ترجمه می شد، زیرا قدرت و شوکت به خالق منسوب است نه به مخلوق. ممکن است خطای چاپی باشد!

- صفحه ۴۴، سطر ۱۵ تا آخر و صفحه ۴۵، سطر ۱ و ۲: ترجمه قدری نارسا و مبهم است. نخست عبارات خانم دکتر همایی را ملاحظه فرمایید: «جریانهای قدرتمند افکار، که بوسیله سیستمهای غیر اسلامی مذکور در سراسر جهان پیروان محمد از کار می افتاد، وسیله تحریکی به گرایشهای مختلف اسلام داد، که چه از جنبه مثبت و چه از جنبه منفی، بر تصوف اثر کرد. همانطور که دیده ایم قدیمترین نمونه آن يك انقلاب پرهیزکارانه بر ضد تجمل و دنیا دوستی است، بعدها غلبه افکار مربوط به توضیح اصول عقاید، و پیروی از فلسفه شك و تردید، نهضت های مخالف را بطرف دانش غیراستدلالی، و ایمان تحت تأثیر احساسات برانگیخت، و نیز عکس العملهای مذهبی که آن نیز بنوبه خود مسلمین واقعی را تحریک کرد و بطرف طبقه عرفا سوق داد». آنچه آمد ترجمه عبارات انگلیسی زیر است:

*The powerful currents of thought discharged through the Mohammedan world by the great non-Islamic systems above mentioned gave a stimulus to various tendencies within Islam which affected Sūfism either positively or negatively. As we have seen, its oldest type is an ascetic revolt against luxury and worldiness, later on, the prevailing rationalism and scepticism provoked counter-movement towards intuitive*

*knowledge and emotional faith , and also an orthodox reaction which in its turn drove many earnest Moslems into the ranks of the mystics.*

و اینک بنگرید به ترجمه دکتر آزاد که گفته است: «سیل افکار نیرومند نظامهای بزرگ غیر اسلامی پیش گفته، انگیزه تمایلات و گرایشهای متنوعی در اسلام شد و به گونه ای مثبت یا منفی بر تصوف اثر گذاشت. همان سان که مشاهده کرده ایم، کهنترین نوع آن به صورت شورشی زاهدانه در برابر تجمل و مظاهر دنیوی تظاهر کرد؛ از پی آن، خردگرایی و شک گرایی، برانگیزاننده ضد حرکاتی در شناخت شهودی و ایمان عاطفی، و نیز واکنشی از جانبی دین یاران اهل سنت شد که بنوبه خود شماری از مشتاقترین مسلمانان را بسوی مراتبی از جرگه عرفان راند».

- صفحه ۴۵، سطر ۱۹ تا ۲۱: اصل عبارات انگلیسی این بخش چنین است:

*This is one side , and certainly the most prominent side, of Mohammed's teaching , but while he set an impassable gulf between the world and Allah, his deeper instinct craved a direct revelation from God to the soul.*

و ترجمه دکتر همایی - که فصاحت و بلاغت را وداع گفته - از این قرار: «این يك طرف قضیه، و مسلماً طرف قویتر و مسلط تر مکتب محمد است؛ اما در عین حال که محمد فاصله ای صعب العبور بین دنیا و الله قرار داد، غریزه درك عمیق او، وجود يك الهام مستقیم از جانب خداوند بسوی روح را، آرزو می کرد». و ترجمه دکتر آزاد بدین سان: «پی گمان این جنبه برجسته ترین جنبه تعالیم [حضرت] محمد (ص) است؛ اما، در حالی که حضرتش میان خداوند و جهان گردایی گذرناپذیر قرار می داد، بیاری فطرت ژرف، بین روح خود و خدا ارتباط و حیانی بلاواسطه ای ایجاد می فرمود».

- صفحه ۴۷، سطر ۱۳ تا ۱۷: این سطور جمله ای طولانی است از این قرار: «ضمن اینکه

قرآن و حدیث معمولاً بعنوان ملاک غیر قابل تغییر برای درك حقیقت اصول دین اسلام قبول شده، این قبول و تصدیق شامل شناسایی هیچ نوع منبع موثق ظاهری، که معین می کند چه چیز مطابق با دین رایج همه پسند است، و چه چیز کفر و بدعت بحساب می آید، نمی شود». این عبارات باید شکسته و کوتاه تر شود، چه فعل اصلی بسبب طولانی بودن جمله های پیرو، از نهاد بدور افتاده و مفهوم را هرچه بیشتر نارسا کرده است.

- صفحه ۱۴۴، سطر ۵ تا ۱۴: در این قسمت، اصل سخن نیکلسن چنین است:

*Hence the Sūfis never weary of exposing the futility of a faith which supports itself on intellectual proofs, external authority, self-interest, or self-regard of any kind. The barren dialectic of the theologian; the canting righteousness of the Pharisee rooted in forms and ceremonies; the less crude but equally undisinterested worship of which the motive is desire to gain everlasting happiness in the life hereafter; the relatively pure devotion of the mystic who, although he loves God, yet thinks of himself as loving, and whose heart is not wholly emptied of otherness—all these are 'veils' to be removed.*

ترجمه فارسی این قسمت را خانم دکتر همایی به صورت زیر آورده اند که کمتر کسی را توان دریافت آن است:

«بنابر این صوفیه از بیهوده دانستن ایمانی که اثبات عقلانی، مسئولیت حفظ ظاهر، منفعت شخصی و یا توجه بخود از هر نوع که باشد حامی آنست، هرگز خسته نمی شوند. مناقشات بی ثمر آنان که پابند ظاهر دینند؛ دینداری منافقانه پرهیزکاران ربایی و متظاهر که از آشکال و آداب و رسوم دینی ریشه گرفته است؛ عبادت با خشونت کمتر، و بهمان اندازه مشتاقانه ای که محرک آن آرزوی بدست آوردن شادی جاویدان در زندگی پس از مرگ است؛ پرهیزکاری بالنسبه بآل عارفی که با وجود اینکه خدا را دوست می دارد، باز هم فکر می کند که اوست که فعل دوست داشتن را انجام داده و دلش هنوز کاملاً از «غیر» خالی نشده است - همه اینها «حجابهای» است که باید کشف شود». حال به نقل ترجمه مترجم کتاب حاضر می پردازیم:

«بدین سان، صوفیان هرگز به ادیان متکی بر پایه های عقل یا قدرتهای ظاهری یا منافع شخصی اعتنایی ندارند. جدل بیهوده متکلمان؛ تقوای ریاکارانه و متشرعانه زهد فروشان؛ عبادات نه چندان خشک، لکن به صرفه و صلاحی که انگیزه انجام آنها آرزوی سعادت سرمدی در زندگی آن جهانی است؛ عبادت به نسبت خالص عارفی که هرچند به خداوند عشق می ورزد، اما در عین حال می اندیشد که خداوند نیز دوستدار اوست و در عین حال قلبش به تمام و کمال از «غیریت» خالی نیست؛ همه و همه «حجابهای» است که باید بگسلد».

### ۳- عدم مراجعه به متون اصلی و نیاوردن اصل اقوال

- صفحه ۳۲، ۳۵، ۵۰: مترجم محترم زحمت یافتن اقوال عارفان را، از متون کهن، برخود هموار نکرده اند و در نتیجه در ترجمه و دریافت درست قول برخی، از جمله قول ابوسلیمان دارانی، به خطا رفته اند. در این مورد گفته دارانی - به نقل از عطار در تذکرة الاولیا - چنین است: «صبر نکنند از شهوت دنیا مگر نفسی که در دل او نور بود که با خودش مشغول می دارد». و خانم همایی سخن او را در صفحه ۳۲، سطور ۱۶، ۱۷ چنین ترجمه کرده اند: «هیچیک از لوازم اجتناب از شهوات دنیا، کسی را که در قلبش نوری است که پیوسته او را بجهان دیگر مشغول می کند، نمی تواند نجات دهد».

- صفحه ۳۹، سطرهای ۱۴ و ۱۵: نقلی که از محمد اقبال لاهوری بدین قرار ترجمه کرده اند: «غایت اعمال بشر، آزادی از وصفت تاریکی است؛ و رهایی نور از ظلمت بمعنای خود آگاهی نور است از نور بودنش»، در ترجمه شیوای امیرحسین آریان پور از کتاب اقبال، با عنوان سیرفلسفه در ایران، همین جمله آمده است که ایشان [خانم دکترهمایی] به این اثر عنایت نکرده اند. در ترجمه آریان پور این قول بدین عبارات آمده است: «آرمان انسان، رهایی از شایبه ظلمت است، و نور هنگامی از ظلمت خواهد رست که برخوردشناسی دست یابد».

- صفحه ۴۲، اقوال بایزید بسطامی: باز هم گفته های بایزید را از انگلیسی ترجمه کرده اند و اصل آنها را به نقل از رساله قشیریه، ص ۱۸۴ و تذکرة الاولیا، ص ۱۸۹، نیافته اند.

- صفحه ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱: در تمام این صفحه ها مأخذ اقوال شقیق بلخی، سهل بن عبدالله، غزالی و قشیری را نیافته اند و فرصت جویان نکته گیر را از این رهگذر مجالی است تا مترجم محترم را به کم کاری و سهل انگاری متهم دارند.

- صفحه ۱۹۹، سطر ۴ و ۵: پیامبر در بستر مرگ بهمین موضوع اشاره می کرد وقتی گفت: «من عالیترین همدم و همنشین را انتخاب می کنم». ظاهراً ترجمه این دعاست که: اللّٰهُم فی الرّیفق الاعلی. اولاً ترجمه ایشان نادرست است، چه معنای عبارت از این قرار است که: خدایا مرا با برترین دوست همراه گردان، ثانیاً اصل عربی را نیافته اند.

### ۴- اشتباه در ضبط اعلام

- صفحه ۳۷، سطر ۲: نام فلوطین (Plotinus) را به اشتباه افلاطون (Plato) ضبط

کرده اند. در صفحه ۱۴۸، سطر ۵ نیز همین خطا تکرار شده است.

- صفحه ۳۹، سطر ۱۶: در اویش رفاعی را به صورت «رفانی» ضبط کرده اند که نادرست است. در اویش رفاعی یا رفاعیه به گروهی از اهل تصوف اطلاق می شود که پیرو شیخ احمد حسینی (۵۱۱- ۵۷۸ ه. ق.) هستند. شیخ احمد بن ابوالحسین علی بن یحیی معروف به رفاعی حسینی مؤسس طریقه رفاعیه است که در واسط می زیست و گروه بیشماری در تصوف بدو گرویدند و اعتقاد شدید به او پیدا کردند و مقبره او در بصره زیارتگاه پیروان اوست.

#### ۵- عدم ذکر شرح احوال رجال

- صفحه ۳۷: برای نمونه، جهت معرفی بزرگانی چون هیروتیوس، فروتینگهام، استفن پارسودیلی، سن پل و جز آنها هیچ اطلاع و شرح حالی بدست نداده اند. بعلاوه، نام یعقوب سروجی (۴۵۱ - ۵۲۱ ه. ق.) را به صورت فرنگی «ژاکوب سروژ» ضبط کرده اند..

۶ - عدم توجه به مصطلحات در صورت نام رجال، اعلام واصطلاحات در فرهنگ اسلامی

- صفحه ۳۷، سطر ۱۲: همان گونه که در بالا آمد، نام عارف مشهور یعقوب سروجی را «ژاکوب سروژ» آورده اند.

- صفحه ۸۶، سطر ۱۹: مترجم محترم عنوان کتاب مشهور «هزار و یک شب» را از ترجمه انگلیسی آن *Arabian Nights* به «شبهای عربی» ترجمه کرده اند. هزار و یک شب یا «الف لیلة و لیلة» یا «هزار افسان» از آثار عصر ساسانیان است که با داستانهای از عربی و ترکی در هم آمیخته و در عهد قاجار ترجمه و طبع گردید. ملکه شهرزاد بدر خواست خواهرش، هرشب داستانی همراه عود می سراید که به قول غربیان معرف اخلاق و عادات و آداب شرقیان است و این که استاد نیکلسن از حساسیت مسلمانان یا بطور کلی شرقیان نسبت به آهنگهای لذت بخش روح نواز یاد می کند، ناظر به همین کتاب است که شهرزاد تحت عود نوازی هنرمندانه خویش، خواهرش دنیا زاد و دیگر قهرمانان این کتاب را به اغمائی خلسه مانند فرو می برد. کتاب «هزار و یک شب» در سال ۱۷۰۴ میلادی توسط گالان (Galland) به فرانسه و در سال ۱۹۰۰ میلادی به همت مردروس (Mardrus) به انگلیسی ترجمه شد.

- صفحه ۱۳۰، سطر ۹: چنان که پیشتر گذشت، واژه های *drinking song* را «ترانه

مستانه» ترجمه کرده اند که در ادب فارسی و تازی به این گونه اشعار که در آنها از خمر  
[ = می ] و آنچه مناسب آن است سخن می رود، «خمریه» گویند.

۷- ترجمه اقوال، احادیث، حکایات و اشعار در متن و احیاناً آوردن اصل  
در پانوشتها

- صفحه ۴۹: داستان پیل و خانه تارک مولانا را در متن ترجمه کرده اند و اصل اشعار را  
در پانویس آورده اند. اگر اصل اشعار را در متن می آوردند به پانویس نیز نیازی نمی رفت و از  
ترجمه این داستان منظوم معروف معاف و بی نیاز می شدند. همچنین، در صفحه های ۵۸ تا ۶۴، با  
وجود آن که اقوال جامی، محمد بن علیان و دیگر مشایخ را باز جسته اند، اصل را در متن قرار  
نداده اند و ضمن رنج ترجمه این گفتارها، اصلها را به پانویس باز برده اند.  
- صفحه ۹۳، سطر ۶ تا ۸: اشعار مولانا را ترجمه کرده اند و اصل آنها را باز نجسته اند.

#### ۸- عدم ذکر برخی عناوین فرعی

- در بخش اول کتاب «عرفای اسلام» به ترجمه خانم دکتر همایی - از صفحه ۵۲ تا ۷۲-  
برخی عناوین فرعی محذوف است. در اصل متن انگلیسی عناوینی چون توبه، فقر، نفس، مجاهدت  
نفس، توکل، ذکر و مراقبه به چشم می خورد که از ترجمه آنها چشم پوشیده اند.

#### ۹- استفاده از واژه های غیر فارسی در ترجمه

- صفحه ۹۶، سطر ۱: «اثر او شامل يك سری مکاشفات است...» اصل این عبارت  
چنین است:

" His work, consisting of a series of revelations . . ."

بهتر آن بود که بجای آوانویسی واژه «سری» از کلماتی چون «سلسله» یا «رشته» سود  
جسته می شد.

- صفحه ۱۱۰، سطر ۱۳: واژه (copy) انگلیسی را «کپی» ترجمه کرده اند که بتقریب  
آوانویسی اصل است و در واقع به فارسی ترجمه نشده است.

به هر تقدیر، به نظر نگارنده، در ترجمهٔ سوم این اثر خوشبختانه بر اثر رایزنی و فحص بلیغ و همچنین حضور ذهن و حساسیت ادبی مترجم، دریافت واژه‌های -نسبة- معادل و مناسب بحاصل آمده، لغاتی که از جهت مطابقت با معانی اصلی اندک تفاوتی داشته، غریب‌گردیده است. نیز در دریافت پیام و القای آن به خوانندگان ارجمند توفیق وی را رفیق افتاده است.

آنچه گذشت سرگذشت کوششی است که در راه ترجمهٔ این اثر انجام گرفته است. هر سه مترجم در راه نشر دانش رنج برده‌اند. امیدوارم خداوند هر سه را پاداش نیک دهد. غرض نگارنده از مقایسه، تأکید بر عدم سهل‌انگاری و رعایت سبک نگارش در کار ترجمه و تألیف است. ناگفته نماند که ترجمه حاضر نیز به سبب عدم آشنایی کامل مترجم با مبانی و مصطلحات عرفانی خالی از سهو و نارسایی نیست و مترجم محترم خود بدان واقف و معترف است؛ و تحسین دوست را قطعی و مسلم تلقی نمی‌نماید، تا نکته بینان دیده‌ور و خرده‌گیران نقدپرور چه ردّ و قبولی داشته باشند.

اگر در ترجمهٔ احادیث، اقوال مشایخ، ابیات عربی، یادداشت‌ها، احوال رجال و بخش‌هایی از دو کتاب «اللمع فی التصوّف» و «مواقف و مخاطبات» که از اصل عربی برگردانده شده، خطایی رفته باشد، مقصر نه مترجم بل دوستی است که این مهم را تعهد کرده است و اگر ارباب تحقیق به عنوان خدمتی ادبی تذکر فرمایند، می‌شنوم و می‌پذیرم.

وَمَا كُنَّا إِلَّا مَا وَجَدْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ بِحَافِظِينَ

سید علی نقوی زاده





## شرح حال رینولد الین نیکلسن

از حدود دو سده پیش تاکنون، خاندان نیکلسن دانشمندان برجسته ای به عرصه علم و دانش تقدیم کرده است.

مارک نیکلسن، اهل شهر نزوپ از نواحی کامبرلند انگلستان، در سال ۱۷۷۰ میلادی با به جهان گذاشت و بر اثر همت و تلاش در راه علم، نخست به عضویت کالج کوئینز دانشگاه آکسفورد و آن گاه به ریاست کالج کوردینگتن دانشگاه بار یاروس برگزیده شد. پسر او، جان نیکلسن، نیز در کالج کوئینز آکسفورد به تحصیل پرداخت و سوای پژوهش در تورات و انجیل، زبان عربی هم آموخت. او مجموعه غنی و دلبستندی از نسخه های خطی اسلامی فراهم آورد و با نگارش کتاب «شرح بنیاد مسلحه فاطمیان در آفریقا» و انتشار آن در سال ۱۸۴۰ اثری مهم و ماندگار از خود به جا گذاشت. فرزند او، هنری الین نیکلسن - به دنیا آمده سال ۱۸۴۴ و در گذشته سال ۱۸۹۹ میلادی - از دانشمندان نامدار زیست شناسی شد و به عضویت انجمن سلطنتی بریتانیا درآمد. کتابها و مقاله های پرباری در زمینه فیزیک زمین و جانورشناسی نوشت و به اشغال کرسی تدریس درس تاریخ طبیعی در دانشگاه های تورنتو، سنت اندروز، و آبردین توفیق یافت. لازم به یادآوری است که او پیش از آغاز کار در دانشگاه، در شهر کیتلی در ناحیه یورکشایر به حرفه جراحی اشتغال داشت و در همین ناحیه بود که فرزند خلف او رینولد الین نیکلسن، که سرگذشت و این سرگذشتنامه است، به دنیا آمد.

رینولد الین نیکلسن در ۱۹ اوت ۱۸۶۸ میلادی متولد شد. پدر او استاد دانشگاه آبردین در اسکاتلند بود. به همین مناسبت تحصیلات مقدماتی خود را در زبانهای یونانی و لاتین در دانشگاه آبردین آغاز کرد و پس از آن، در سال ۱۸۸۷، برای ادامه تحصیل در ادبیات کلاسیک (یونانی و

لاتین) به کالج ترینتی در دانشگاه کمبریج وارد شد. او در تحصیل زبان و ادبیات یونانی و لاتین پیشرفتی چشمگیر کرد و بواسطه سرودن اشعاری به یونانی، دوبار جایزه پُرسن را نصیب خود ساخت و در سال ۱۸۹۰ در امتحانات عالی این رشته مقام نخست را کسب کرد.

تماس با جدش در ایام کودکی، ذوق و میل او را به زبانهای شرقی برانگیخت و چون جد او در فارسی و عربی بد طولایی داشت، او نیز از اوان جوانی به آموختن زبان و معارف اسلامی رغبتی تمام پیدا کرد. مطالعات در این رشته را زیر نظر داکتر مناسمیث آغاز کرد و در ۱۸۹۱ با پروفیسور ادوارد براون آشنا گشت. سالهای ۹۴-۱۸۹۳ را در استراسبورگ (فرانسه) و لیدن (هلند) گذراند و به تکمیل معلومات عربی در دانشگاههای آن سامان گذرانید. در اینجا بود که با دخویه و فولدکه، دو تن از بزرگترین خاورشناسان عربی دان آشنا شد و از خرمن دانش آنان توشه ها برداشت.

پس از آن که او را سعادت آشنایی پروفیسور براون دست داد، نزد وی به آموختن زبان فارسی پرداخت. زبان هندی را نیز فرا گرفت و در ۱۸۹۲ در امتحانات فارسی و هندی رتبه اول را حائز گردید. از آنجا که پروفیسور براون دلبستگی خاصی به آثار عرفای ایران داشت، نیکلسن به راهنمایی او تحقیق در دیوان شمس تبریزی را برگزید و در ۱۸۹۸، در سن سی سالگی، منتخبی از دیوان مذکور، یعنی تعداد چهل و هشت غزل را برگزید و با ترجمه (به نظم و نثر) و حواشی و تعلیقات و مقدمه ای مهم و مفصل، به عنوان پایان نامه درجه دکتری در دانشگاه کمبریج، به زور طبع آراسته گرداند.

در سال ۱۹۰۱، نیکلسن به استادی زبان فارسی در کالج یونیورسیتی دانشگاه لندن منصوب شد. سال بعد که پروفیسور براون به استادی کرسی زبان عربی کمبریج برگزیده شد، نیکلسن به کمبریج بازگشت و در این دانشگاه به معلمی زبان فارسی گماشته شد و این مقام را تا سال ۱۹۲۶، یعنی سال درگذشت پروفیسور براون دارا بود. از این تاریخ، کرسی زبان عربی به او تفویض گردید. او نتوانست بیش از هفت سال دیگر در این مقام باقی بماند، چه در سال ۱۹۳۳ به سن شصت و پنج سالگی، یعنی مرحله تقاعد، رسید و برابر مقررات دانشگاه بازنشسته شد؛ اما چند سال دیگر هم به عنوان استاد افتخاری در امر تدریس عربی و فارسی با دانشگاه همکاری کرد.

در سال ۱۹۴۰، پس از نیم قرن کار شبانه روزی و توانفرسا، به ویلر رفت و سالهای آخر عمر را در آن ناحیه گذراند؛ اما بر اثر ابتلای به یک بیماری شدید به ولایت شروزبری آمد و در ناحیه چستر که اقامتگاهش بود رحل اقامت افکند. سرانجام در همین شهر، در ۲۷ اوت ۱۹۴۵ میلادی / ۵ شهریور

۱۳۲۴ هجری شمسی به سن هفتاد و هفت سالگی رخت از جهان برهست.

استاد نیکلسن تحت تأثیر دو عامل به مشرق زمین، به ویژه ایران، و آداب و علوم اسلامی گرایش یافت؛ یکی محیط خانوادگی، که پدر و پدر بزرگ هر دو اهل علم و فضل بودند و مخصوصاً پدر بزرگ علاقه وافری به زبان و تاریخ عرب داشت؛ دیگری تربیت و نفوذ معنوی مرحوم پروفیسور بواون از ۱۸۹۱ تا ۱۹۲۶ میلادی که گاهی به عنوان تلمذ و گاهی به عنوان همکاری و همنشینی از هدایت و راهنمایی و انفاس قدسیه و حرارت و شور و شوق و عشق بواون به سرزمین ما، برخوردار شد.

در میان مستشرقین، نیکلسن بزرگترین عالم متبحر در تصوف اسلامی است و قول او در همه جای عالم حجت و معتبر است. مرحوم دکتر ابوالعلا عفیفی - تصوف شناس بزرگ مصر و بزرگترین متخصص در زمینه آثار ابن عربی، شاگرد و همکار نیکلسن و مترجم برخی مقاله ها و آثار او - در این باب می گوید:

«... از میان خاورشناسان انگلیس، تنها نیکلسن به این زمینه خاص از تاریخ اسلام، یعنی تصوف توجه کرد. زیرا، در تصوف پدیده های ویژه و برجسته ای از حیات فکری مسلمانان می دید و حدود پنجاه و چند سال از زندگی خود را به بررسی منابع و مآخذ عربی و فارسی تصوف و عواملی که سبب پیدایش و رشد آن شده بود پرداخت. نیکلسن دریافت که بررسی تصوف، به خاطر پرتوی که بر مسائل و مشکلات مسیحیت در قرون وسطی می افکند، امری است که در تاریخ تطبیقی ادیان واجب به نظر می رسد. و شاید این خود از جمله انگیزه هایی بود که او را به دست یازیدن به این کار مهم واداشت تا این شکاف تاریخی را که پژوهشگران پیش از او به پر کردنش برنخاسته بودند، پر کند.»<sup>۱</sup>

بیشترین تألیفات او مربوط به تصوف است و مهمترین خدمت او به عالم تحقیق و تتبع تصحیح و چاپ منقح متن مثنوی جلال الدین رومی و ترجمه و تفسیر آن به زبان انگلیسی در هشت جلد می باشد. سواى دیگر آثار بی شمار، همین شاهکار که آخرین تألیف عمده اوست به تنهایی برای کسب شهرتی بی مانند بسنده است. او هنوز به کند و کاو چندانی در تصوف

۱. رینولد ا. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف (چند مقاله)، ترجمه محمد باقر معین

نپرداخته بود که دریافت بی تهیه منابع اصلی تصوف، به صورتی علمی و دقیق، نگارش تاریخ تصوف ناممکن است. از این رو، خود به این امر دشوار همت گماشت و به انتشار نسخه های خطی و پژوهش و شرح و تحلیل و ترجمه آنها دست یازید. او در مقدمه کتاب التلخیص که به سال ۱۹۱۴ منتشر کرد، در باب انگیزه انتشار مآخذ مهم تصوف می گوید:

«نشر این مجلد، گامی نو در راه این کار توانفرساست که نیازمند آنیم. و کاوشی است که از مدت زمانی دراز [نگارنده] بدان اشتغال دارد. یعنی بررسی و تهیه مواد لازم برای تاریخ تصوف و به ویژه بررسی پیدایش آن در قرون اولیه: یعنی از آغاز قرن دوم تا پایان قرن چهارم هجری. نتایج درخشانی را که از بررسی اصول نخستین به صورتی تحلیلی و انتقادی می توان به دست آورد، همان گونه که لویی هاسینون درباره کتاب المطواسبین حلاج عمل کرده، برخواننده پوشیده نیست. شک نیست که این گونه بررسیها راه را برای نوشتن تاریخی جامع بر تصوف هموار می سازد».<sup>۲</sup>

بعد از تصوف، نیکلسن به موضوع ادبیات و به ویژه شعر عشق می ورزید. توان او در ترجمه شعر به نظم انگلیسی بی همتاست و استادش ادوارد براون بر این نکته مهر تأیید می زند. در مجلس یادبود او، استاد لطفعلی صورنگر بحثی مستوفی در درجه توانایی و توفیق آن بزرگوار در ترجمه مثنوی مولانا به انگلیسی به عمل آورد و در پایان گفت:

«... مرحوم پروفیسور نیکلسن همه شرایطی را که برای مترجم زبردست و دانشمند ضروری است، در خویش جمع داشت، چنانکه در این چند جلد (مقصود دوره کامل مثنوی، ترجمه و تفسیر آن است) که هریک چندین صد برابر از رباعیات خیام که ادوارد فیتزجرالد ترجمه کرده بزرگتر است، اثری از هنرنمایی و فضیلت فروشی دیده نمی شود، شاید درخشندگی و زیبایی این ترجمه به آن رباعیاتی که طبع و قاد فیتزجرالد از کار در آورده نرسد، اما پروفیسور نیکلسن مانند طلاب دانشمندان از خود گذشته همه توجه خود را بدان مبذول کرده که کلام مولانا جلال الدین را در زبان انگلیسی ادا کرده باشد و نه از ذوق تیز خویش بر آن

بیفزاید یا عدم دقت در مفهوم عبارات، معانی ابیات را دشوارتر کند و وسیله گمراهی طالبان کمال گردد. کار این مرد دانشمند در ترجمه این کتاب، سرمشقی از جوانمردی و آراستگی علمی است که جز برای کسانی که در سرشان سودای دانش است و عاشق علم اند، امکان پذیر نیست...»<sup>۳</sup>

۱. بوالعلا عفیفی، شاگرد و همکار نیکلسن، بر تمام نکات یاد شده مهر تأیید می زند و استعداد های متنوع او را که به چشم دیده می ستاید، وی در این باره می گوید:

«نیکلسن فطرتاً از طرز فکر باخلاق و تخیل شاعرانه ای برخوردار بود که صوفیان دارای آنند. و شکی ندارم که او هر چند با آنها در زاویه ها و رباط هایشان دم خور نبوده، اما از حالات معنوی و کیفیات باطنی آنها لذت برده و در وجد و سماع آنها شریک بوده است. لذا توانسته دید خود را تا ژرفنای زندگی آنها نفوذ دهد و موشکافی هایی کند که بسیاری پوشیده بوده و بررسی تصوف را به راهی نو سوق دهد و آنرا بر مبنایی علمی استوار دارد و با روش علمی دقیق آن را بررسی کند. او نسبت به صوفیه اخلاصی تام دارد، شدیداً به آنها مهر می ورزد، و در نقل گفتارشان امین است، در درک رموز و اشارات آنها نظری صائب دارد، و در ترجمه اشعار آنها به شعر انگلیسی که بویی از ترجمه ندهد، با حفظ روح متن اصلی و معنای آن به طور کامل، از مهارتی توصیف ناپذیر برخوردار است؛ زیرا خود شاعری است خوش قریحه، هنرمندی توانا و پیش از آنکه عالم و پژوهشگری در تصوف باشد، عارفی بلند پایه است»<sup>۴</sup>.

نیکلسن معملی بود که شاگرد را به ذوق و شوق می آورد و موجب آن می شد که از کار، ثمری حاصل شود. هر چند در طریقه تحقیق و تتبع بسیار دقیق بود و اطلاعات عمیق داشت، مشکلات کار مبتدیان را هر چه خویتر می فهمید و به کسی که از مراحل ابتدایی گذشته و در تحقیقات خود پیشرفت کرده بود بی هیچ مضایقه مساعدت و همراهی می کرد و پیوسته حاضر بود

۳. به نقل از: رنالد الن نیکلسن، مقدمه دومی و تفسیر هشتمی، ترجمه و تعلیق

اوانس اوانسیان (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۰) ص ۴۷ و چهار

۴. رینولد ۱. نیکلسون، پیشین، ص ۲۶.

که نتیجه تحقیقات و مطالعات مشکل و سخت خود را در دسترس او بگذارد. پس از درگذشت مرحوم براون، مشعل فروزان تحقیق و تتبع را افروخته نگاهداشت و عده‌ای خاورشناس نیز تربیت کرد که پروفسور چارلز استوری - که جانشین خود او در دانشگاه کمبریج شد و دکتر آدبری از آن جمله‌اند.

چون شهرت نیکلسن افزایش پذیرفت، مؤسسات علمی و ادبی به او امتیازات و افتخارات بسیار دادند. در بحبوحه کار علمی و تألیف و تدوین و ترجمه آثار بود که دانشگاه کهن آبردین اسکاتلند درجه دکترای افتخاری حقوق به او اعطاء کرد. در سال ۱۹۲۲ میلادی به عضویت فرهنگستان بریتانیا پذیرفته شد. به سال ۱۹۳۷ میلادی به دریافت مدال طلای انجمن سلطنتی مطالعات آسیایی، که هر سه سال یکبار نصیب فرد برجسته‌ای می‌شود، مفتخر گردید. در اواخر عمر به عضویت فرهنگستان ایران منصوب شد. او در میان سایر امتیازات بی‌شمار، به آنچه یاد شد علاقه مند بود، با این حال روح او به تحسین و آفرین این جهانی نظر نداشت، چه می‌کوشید به معرفت و ادراک آن حقیقت نهایی که صوفیان در جستجوی آن بودند، نایل شود. آن چه نام او را جاویدان می‌سازد و ما ایرانیان و کلیه کسانی را که از زبان شیرین فارسی و مشرف صافی عرفان لذت می‌برند، رهین امتنان او می‌دارد زحمتی است که این مرد بلند قدر در طبع و مقابله و تصحیح و ترجمه مثنوی مولوی تحمل کرده و بیست و پنج سال (۱۹۴۵ - ۱۹۲۰ میلادی) از عمر شریف خود را در این راه صرف کرده است.

«بهاس این خدمات و برای حقشناسی از این زحمات، فرهنگستان ایران در خرداد سال ۱۳۴۲ هجری شمسی، نیکلسن را در حالیکه هفتاد و پنج سال از سن او می‌گذشت، به عضویت وابسته فرهنگستان انتخاب کرد. در جلسه مربوط به این موضوع، نایب رئیس فرهنگستان ضمن سخنرانی خود در مورد نیکلسن گفتند: ... شخصی است بلند قامت و با سیمای گشاده و مهربان، بسیار ساکت و بی‌حرف و در همان حال، فوق العاده پرکار و با همت. تمام اوقاتش صرف تحقیق و تتبع می‌شود و به هیچ کار دیگر توجه ندارد... از لحاظ شناساندن فرهنگ ایران به دنیا و آشنا ساختن مردم مغرب زمین به یکی از گرانبهاترین ذخائر ادبی ایران یعنی مثنوی معنوی، نیکلسن بزرگترین خدمت را به کشور ما نموده، و از این حیث باید او را در ردیف دانشمندان نادر و با همتی مانند «ژول مول» (Jules Mohel) فرانسوی قرار داد که عمری را به طبع و ترجمه شاهنامه صرف کرد؛ با این تفاوت که کار نیکلسن به مراتب دشوارتر و دایمته تحقیقاتش بالضروره وسیعتر از مترجم شاهنامه بوده است. اگر با نظری که مرحوم پروفسور براون در ۱۹۱۸ م. در فرهنگستان

بریتانیا اظهار کرد، موافق و همعقیده باشیم که: در قسمت ادبیات، خدمت مخصوص ایران به فرهنگ عالم، ایجاد اشعار آمیخته به تصوف است، بزرگترین و عالیترین و مهمترین مجموعه این اشعار را نیکلسن بشکل دلپسند تصحیح و با ترجمه و حواشی طبع کرده در دسترس جهانیان گذاشته و فرهنگستان ایران با انتخاب او به عضویت خویش، خواسته است مراتب قدردانی و حقشناسی خود را نشان دهد و سپاسگزاری ملت ایران را بدینوسیله به آن استاد بزرگوار تقدیم دارد».<sup>۵</sup>

پروفسور نیکلسن در پاسخ این انتخاب نوشت: «از این که من به فرهنگستان ایران و دانشمندان بزرگ آن کشور وابستگی پیدا کرده‌ام، مشغوفم و بدان مباهات می‌کنم. بزرگترین افتخاری که ممکن بود نصیب من بشود، همین است که کارهای من در ادبیات و فلسفه و مذهب ایران، نزد فرهنگستان قبول واقع شده است».<sup>۶</sup>

هر کس که در ممالک اسلامی با ادبیات و عرفان سروکار دارد می‌شناسد و می‌داند که این مرد بوسیله نشر کتب فارسی و عربی و ترجمه و تلخیص آنها به انگلیسی و نوشتن مقالات و رسائل و کتب در شناساندن شعر و ادب و عرفان اسلامی به هموطنان خود چه خدمات گرانبهائی کرده است. جای آن دارد که اینک برخی از مهمترین آثار خامه این مرد علم را در بخشهایی مجزا، به اختصار، برشماریم تا ارج و ارزش و همت و اهمیت این صاحب‌دل محقق، که دنیای علم و ادب را سپاسگزار همت والای خویش ساخته است، روشنتر شود. آثار مهم این فقید دانشمند بشرح زیر است:<sup>۷</sup>

۵. رنالد الن نیکلسن، مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، ص چهل و دو.

۶. همان، ص چهل و سه؛ نیز نگاه کنید به: فاهه فرهنگستان، دوره ۴، شماره ۱ (۱۳۲۵).

ص ۱۸.

۷. رده بندی آثار نیکلسن را نخستین بار آقای صدیق (بنگرید به: «در تکریم مرحوم پروفسور ر. ا. نیکلسن» روزگاو نو، سال ۵، شماره ۴ (۱۳۲۴) ص ۶ - ۲) و براساس آن بطور مفصلتر آقای اوانس اوانسیان (بنگرید به: رنالد الن نیکلسن، مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، ترجمه اوانس اوانسیان (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۰) ص بیست و هشت تا چهل و هشت) انجام داده است. در همین باب، نیز بنگرید به: جواد سلماسی زاده، شرح چهار تمثیل از مثنوی مولوی ... (تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۵) ص ۱۸ - ۱۲.



اول : کتب مربوط به زبان و ادبیات و متون عربی

۱. عربی مقدماتی : دستور زبان [ مختصر شده از دستور عربی پروفیسور و بیام رایت، به اهتمام نیکلسن ].
۲. عربی مقدماتی : کتاب اول قرائت [ از فردریک دو پره تارنتن و نیکلسن ].
۳. عربی مقدماتی : کتاب دوم قرائت [ متکی بر طرح تارنتن، از نیکلسن ].
۴. رسالة الغفران ابوالعلاء معری [ متن عربی و ترجمه ملخص و شرح آن به انضمام مطالبی در ادبیات عرب ].
۵. زندگی عمر ابن الفارض و محیی الدین ابن العربی [ اقتباس از يك نسخه خطی، متن عربی، مقدمه انگلیسی ].
۶. تاریخ خَزَجی یعنی تاریخ ملوک رسولی یمن [ ترجمه و مقدمه و تحشیه و فهرست از جیمز ردهاوس، به اهتمام نیکلسن ].
۷. تاریخ ادبیات عرب [ به انگلیسی، نه بار تجدید چاپ شده است ].
۸. دیوان ترجمان الاشواق ابن العربی [ با متن عربی و ترجمه و شرح انگلیسی ].
۹. الجمع فی التصوف ابونصر سراج طوسی [ تصحیح متن عربی با مقدمه و ترجمه ملخص به انگلیسی به انضمام فهرستهای گوناگون ].

دوم : کتب تحقیقی در تصوف اسلامی

۱. عرفای اسلام (The Mystics of Islam) [ کتابی که در دست دارید ترجمه همین اثر است ].
۲. مطالعات در تصوف اسلامی (Studies in Islamic Mysticism).
۳. مفهوم شخصیت در تصوف (The Idea of personality in Mysticism) [ این کتاب را آقای محمدرضا شفیعی کدکنی به فارسی و ابوالعلاء عفیفی با عنوان فکرة الشخصية فی التصوف به عربی ترجمه کرده اند ].
۴. مطالعات در شعر اسلامی
۵. منتخباتی از نظم و نثر شرقی

## سوم: تصحیح و ترجمه و تفسیر آثار عرفانی ایران

۱. منتخبات دیوان شمس تبریزی [متن چهل و هشت غزل و ترجمه آنها به انگلیسی با مقدمه و حواشی و تعلیقات، رساله دکتری مترجم].
۲. تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین عطار نیشابوری [تصحیح متن فارسی به انضمام فهرستهای گوناگون و پیشگفتار انگلیسی، با مقدمه فارسی به قلم محمد قزوینی].
۳. کشف المحجوب هجویری غزنوی [ترجمه ملخص آن به انگلیسی].
۴. داستانهای عرفانی (Tales of Mystic Meaning) [ترجمه پنجاه و یک قطعه مختلف از مثنوی مولانا با یک مقدمه].
۵. اشعار غنایی فارسی (Persian Lyrics) [ترجمه سی و شش قطعه از آثار شعرای ایران با یک مقدمه].
۶. مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی [تصحیح متن فارسی و ترجمه کامل و تفسیر آن به انگلیسی در هشت جلد].
۷. رومی: شاعر و عارف [ترجمه یکصد و دوازده قطعه از مثنوی و پنج غزل از دیوان شمس و دو قطعه از فییه مافیه با شرح و حواشی آنها به انضمام شرح احوال مولانا. مشخصات کتاب شناختی ترجمه فارسی آن در پانویس شماره ۳ ذکر شده است].
- چهارم: در مطالب گوناگونی که به صورت تدوین و تصحیح، مقدمه یا ترجمه به چاپ رسیده
  ۱. رباعیات خیام [شامل هفتاد و پنج رباعی، مقدمه و حواشی از نیکلسن].
  ۲. دیو و درویش (The Don and the Dervish) [شامل چهل و هفت قطعه اشعار سبک و تفتنی از نیکلسن و پنج قطعه ترجمه از اشعار: حافظ، عطار، سعدی، مولانا، و ابن الفارض به شعر انگلیسی].
  ۳. تاریخ گزیده حمدالله مستوفی [ترتیب فهرستها از نیکلسن].
  ۴. اسرار خودی [اشعار عارفانه محمد اقبال لاهوری، ترجمه و مقدمه و حواشی از نیکلسن].
  ۵. فارسانه ۱، ۲، ۳ [تصحیح متن و مقدمه انگلیسی، با همکاری گ. لسترنج].
  ۶. مطالعات شرقی (عجب نامه) [شامل چهل و سه مقاله از مستشرقین کشورهای مختلف].

۷. بدایع معدی [ترجمه سِر لوکاس وایت کینگ، با مقدمه نیکلسن].
۸. طبیات معدی [ترجمه سِر لوکاس وایت کینگ، با مقدمه نیکلسن].
۹. قرآن [ترجمه ادوارد بالمر به انگلیسی، با مقدمه نیکلسن].
۱۰. مقدمه ای بر جوامع الحکایات عوفی [با مقدمه نیکلسن].
۱۱. فهرست توصیفی نسخ خطی شرقی کتبخانه پروفیسور براون [تکمیل و تنقیح و شرح احوال و فهرست کامل آثار براون از نیکلسن].
۱۲. تبلیغ اسلام [از توماس آرنولد، با مقدمه نیکلسن].
۱۳. شاعر شرق [شرح احوال و نقد آثار محمد اقبال لاهوری از عبداللہ انوریک، با مقدمه نیکلسن].
۱۴. یگنفرایرانی پیشرو دانتہ (*A persian Forerunner of Dante*) [ترجمه ملخص منظومه سیر العباد الی المعاد از حکیم سنایی غزنوی به شعر آزاد انگلیسی با یک مقدمه از نیکلسن].

### پنجم: مقالات نیکلسن در تصوف اسلامی و ادب فارسی و عربی

از آن جا که سیاهه مقالات و نوشته های این رده بسیار است و احتمال دارد در حیطه حوصله خواننده ارجمند نگنجد و ملال آورد، از ذکر آنها خودداری می شود. پژوهشگران علاقه مند و طالبان می توانند صورت این دسته از آثار و نوشته ها را در کتاب مقدمه دومی و تفسیر مثنوی، ترجمه اوانس اوانسیان (پانویس شماره ۷) از صفحه سی و سه تا چهل و یک بیابند. امید است این مختصر توانسته باشد در راستای شناسایی و معرفی این محقق طراز اول - که بی تردید بزرگترین مولوی شناس مغرب زمین است - حق مطلب را برای طالبان علم و اهل بحث و نظر ادا کرده باشد.

## یادداشت ناشر

اگر اسلام، مسیحیت و یهودیت به رغم اختلافات خشك اندیشانه، وجوه مشترك زیادی دارند، قدر و قیمت محتوای معنوی آن عنصر مشترك را می توان به بهترین وجه در عرفان اسلامی، مسیحی و یهودی یافت؛ چه زمانی که خداپرست - خواه پیرو حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، حضرت عیسی یا موسی علیهم السلام - از صمیم دل رو به سوی خدا می آورد این خود گواهی بر آن تجربه یکسان عمیق روحی است. از آن جا که پیشتر، برای بار نخست، سلسه تحقیقاتی مقدماتی، کلی و ساده در مورد عرفان یهودی جهت استفاده علاقه مندان به این موضوع به عمل آمده است، اکنون از آن سلسله تحقیقات، برداشتی ساده از مطالعه عرفان اسلامی که پژوهش مقدماتی جداگانه ای از آن به زبان انگلیسی وجود ندارد، ارائه می شود. اما، صفحاتی که در پی می آید نه تنها حاوی تمام مطالبی است که باید در باب تصوف در اختیار عموم خوانندگان قرار گیرد، بلکه شامل مطالب بسیاری است که حتی برای خاورشناسان حرفه ای نیز تازه خواهد بود. دکتر نیکلسن حاصل بیست سال کار مداوم خود را درباره تصوف و عرفان، به زبانی ساده و روشن عرضه می دارد و اجازه می دهد مطالب، بیشتر از زبان خود عارفان و بطور عمده از روی اصل آثار آنان - به عربی و فارسی - نقل شود.



## مقدمه

عنوان این کتاب به حد کافی گویای این مطلب است که چرا اثر حاضر در زمرهٔ سلسله تحقیقاتی می‌آید که نمودار مجاهده‌ها و مخاطره‌های افراد یا گروههایی از جویندگانی است که در جست و جوی حقیقت‌اند». تصوف<sup>۱</sup> فلسفه دینی اسلام، در کهنترین تعریف موجود به معنای «درک و دریافت حقایق الهی» می‌آید و عارفان<sup>۲</sup> مسلمان مایلند خود را اهل حق<sup>۳</sup> بنامند. در تلاش جهت نمایاندن تعالیم اصلی آنان از این دیدگاه، تا حدی بر مواد و مطالبی توجه و تکیه خواهیم کرد که در خلال بیست سال گذشته در باب تدوین تاریخ عمومی تصوف اسلامی گرد آورده‌ایم. راستی که برای بررسی و ادای حق چنین موضوع گسترده‌ای، به تألیف چندین مجلد بزرگ نیاز می‌رود. در این جا، تنها می‌توانم شمه‌ای از خطوط کلی اصول، روشها و ویژگیهای مشخص حیات باطنی همه طبقات مسلمین را، از قرن هشتم [میلادی] تاکنون، به دست دهم. راههایی که بدشواری در آنها گام نهاده‌اند سخت و بلندپه‌ای بی‌گذر و رای راهها، تاریک و حیرت‌زاست؛ اما حتی اگر امید همراهی سالکان را تا مقصد سیروسلوکشان نداشته باشیم هر اطلاعی که در باب محیط دینی و تاریخ معنوی آنان فراهم آوریم، به درک و دریافت ما از حال غریبی که از آن می‌گویند و می‌نگارند مدد خواهد رساند.

بدین قرار، در وهلهٔ نخست، در نظر دارم ملاحظات چند در باب خاستگاه و سیر تاریخ تصوف، رابطهٔ آن با اسلام و ویژگی کلی آن عرضه دارم. چنین مطالبی نه تنها برای طالبان ادیان

تطبیقی جالب توجه است، بلکه شناخت باره‌ای از آن موارد برای خود طالبان تصوف نیز ضروری است. احتمال دارد، بحق، بگویند که سرانجام همه تجربیات و احوال [۱] <sup>۴</sup> عرفانی، ملتقای واحدی دارند؛ لکن، در حالی که خطوط متقارب رهبرد <sup>۵</sup> عارف، به تقریب تنوعی بیکران می‌گیرد، آن نقطه تلاقی به تبع دین، سلسله، و طبیعت وی <sup>۶</sup> جنبه‌های گسترده‌ی مختلفی می‌پذیرد. باوجود آن که همه فرق بزرگ تصوف وجوه مشترکی دارند، هر فرقه، از منشی خاص برخوردار است که زائیده اوضاع و احوال مکانی است که در آن شکوفا گشته است. همان طور که عرفان مسیحی را بدون رجوع به مسیحیت نمی‌توان درک کرد همچنان، عرفان اسلامی بدون عنایت به سیر تحول و تطور درونی و برونی اسلام، شناختنی نیست.

واژه «عارف» [۲] که از گذر دین یونانی به متون اروپایی راه یافته است، در عربی، فارسی، و ترکی - سه زبان عمده اسلام - به نام «صوفی» [۳] می‌آید. هرچند این دو اصطلاح دقیقاً مترادف نیستند، زیرا «صوفی» بار معنایی دینی خاصی دارد و تنها به عارفان مسلمان اطلاق می‌گردد. این واژه عربی، گرچه در طول زمان با معنای والای یونانی کلمه متناسب گشت - مهر شدن لب با اسرار [۴] قدسی <sup>۷</sup> و بسته شدن چشم سر با وجد <sup>۸</sup> دیدار - اما در ابتدا، زمانی که برای نخستین بار (حدود قرن دوم هجری قمری) تداول یافت، بار معنایی فروتنانه تری را بر دوش می‌کشید. تا این اواخر بر سر اشتقاق آن چون و چرا وجود داشت. بیشترینه صوفیانی که از پذیرش مباحث ریشه شناسی سرباز می‌زنند و به قواعد اشتقاق پایبند نیستند این لفظ را مشتق از «صفا» می‌دانند؛ در این صورت، معنای «صوفی» «کسی که با خدای، دل صافی دارد» یا «یکی از گزیدگان خاص خدا» است.

برخی از دانشمندان اروپایی آن را با کلمه سوفوس (σοφός) [یونانی] به مفهوم «حکیم، عارف» یکی گرفته‌اند. اما فولدکه <sup>۹</sup> [۵]، در مقاله‌ای که بیست سال پیش به رشته تحریر کشید <sup>۱۰</sup>، بطور قاطع نشان داد که این نام از واژه «صوف» (پشم) مشتق گردیده، در اصل

approach . ۵

mystical experiences . ۴

holy mysteries . ۷

temperament . ۶

Noldeke . ۹

rapture . ۸

۱۰. تاریخ تحریر مقاله ۱۸۹۴، یعنی بیست سال پیش از نگارش این اثر در سال ۱۹۱۴

به زاهدان<sup>۱۱</sup> مسلمانی اطلاق می شده است که به تقلید راهبان<sup>۱۲</sup> و زاهدان مسیحی - به نشانه توبه و استغفار<sup>۱۳</sup> و ترك متاع دنیوی - پشمینه در می پوشیدند.

در واقع، صوفیان متقدم بیشتر در زمره اهل زهد و رضا<sup>۱۴</sup> بودند تا عارف. آگاهی عمیق و احساس فراوان گناه، آمیخته با ترس از روز داوری<sup>۱۵</sup> و عذابهای<sup>۱۶</sup> آتش جهنم - که درك آن برای ما دشوار و بروشنی تمام در قرآن ترسیم شده است - صوفیان را در جست و جوی رستگاری<sup>۱۷</sup> به گریز از دنیا راند. از سوی دیگر، قرآن به آنان هشدار می داد رستگاری تمامی به اراده غیبی<sup>۱۸</sup> خداوند وابسته است که صالحان را به راه راست هدایت می کند و ناصالحان را به گمراهی می کشاند[۱۶] سرنوشت آدمیان برالواح سرمدی<sup>۱۹</sup> مشیت الهی<sup>۲۰</sup> رقم خورده است و هیچکس نمی تواند آن را تغییر دهد. تنها این امر مسلم است که اگر نجات آنان مقدر شده باشد، با نماز و روزه و انجام سایر اعمال پارسایانه می توانند رستگار شوند. طبیعی است که چنین باوری، به توکل<sup>۲۱</sup> و تسلیم محض در برابر اراده خداوندی می انجامد، نگرشی که ویژه تصوف در کهنترین شکل آن است. ترس - ترس از خداوند، جهنم، مرگ، گناه - انگیزه ای اصلی به شمار می آمد که در قرن دوم [هجری قمری] بر آسمان حیات دینی مسلمین سایه افکنده بود، اما انگیزه ای مخالف آن نیز از پیش آغاز شده بود که کمینه در پارسا زنی چون دایعه عدویه - نمونه ای آشکار از انکار راستین نفس<sup>۲۲</sup> عارف - متجلی گشته بود.

تا آن زمان، میان صوفیان و متشرعان شوریده سراختلاف زیادی وجود نداشت، جز آن که مبالغه صوفیان در متابعت از برخی تعالیم قرآن ناگزیر در جنبه های دیگر باعث اهمال مسائلی می شد که در نظر بسیاری از مسلمانان کم ارجتر از دیگر مسائل و احکام دینی نبود. لازم به تذکر است که آرمانهای مسیحی نیز الهام بخش نهضت زهد گردید و با روح سرزنده لذت جوی اسلام تضاد و تعارضی شدید پیدا کرد. پیامبر [اسلام] در حدیثی مشهور به تقبیح ریاضت و زهد خشک<sup>۲۳</sup>

---

ascetics . ۱۱	hermits . ۱۲
penitence . ۱۳	quietist . ۱۴
Judgment Day . ۱۵	torments . ۱۶
salvation . ۱۷	inscrutable will . ۱۸
eternal tables . ۱۹	His Providence . ۲۰
quietism . ۲۱	self - abandonment . ۲۲
austerity . ۲۳	



رهبانی پرداخت [۷] و امت خویش را به جهاد علیه بی ایمانان خواند و آن گونه که مشهور است با ارائه دلایل قانع کننده آنان را به ازدواج سفارش فرمود. گرچه سرزنش و محکوم ساختن تجرد از سوی وی بی اثر نماند، اخلاف او با فتح ایران، سوریه، و مصر سبب گردیدند مسلمانان با اندیشه هایی آشنا شوند که جهان نگرى آنان نسبت به زندگى و دین را از بن و بنیاد تعدیل کرد. اروپاییانی که قرآن می خوانند نمی توانند از ناهماهنگی برخی از بزرگترین مسائل مطروحه در آن، شگفت زده نشوند. خود پیامبر نیز از این ناسازگاریها آگاه نبود، حتی این مبایعتها مایه گمراهی و سست اعتقادی پیروان مخلصى که نیت پاک و ایمان ساده آنان سبب پذیرش قرآن بمنزله کلام الله<sup>۲۴</sup> گردیده بود هم نمی شد. اما این خلل وجود داشت و دیر نپایید که مشکلات و نتایجی بس گستره بیار آورد.

بدین سان فرقى پا به عرصه وجود نهادند؛ ثمره [۸]، که ایمان را فوق اعمال می دانستند و بر عشق الهی<sup>۲۵</sup> و عمل صالح پای می فشردند؛ قدرته [۹]، که انسان را مسؤول اعمال خود می دانستند؛ جبرته [۱۰]، که اختیار انسان و مسؤول بودن او در برابر اعمالش را انکار می کردند؛ معتزله [۱۱]، که الهیاتی بر مبنای عقل پی نهادند و صفات خداوند<sup>۲۶</sup> را به این عنوان که بایگانگی او ناسازگار و جبر گرایی<sup>۲۷</sup> مخالف عدل الهی<sup>۲۸</sup> است، مردود می شمردند؛ و سرانجام اشعریه [۱۲]، متألهان مدرسی اسلام، که نظام ما بعد الطبیعی و آیینی سختی را به ضابطه در آوردند که امروزه زیربنای کیش مسلمانان متشرع را می سازد. همه این نگرشها و اندیشه های نظری متأثر از کلام و فلسفه یونانی، واکنش شدیدی در برابر تصوف برانگیخت. در اوایل قرن سوم هجری - قرن نهم میلادی - بر چهره تصوف نشانه های آشکار این مایه های تازه ظاهر گشت. نه تنها صوفیان ریاضت و رنج تن را متوقف نکردند و به فقر<sup>۲۹</sup> خویش می نازیدند، بلکه اکنون زهد را نیز تنها نخستین مرحله سیر و سلوکی طویل می انگاشتند و آن را اولین گام زندگى معنوی بزرگتری می دانستند و بدین قرار پا را از دایره زاهد خالص بودن فراتر می نهادند. با احتمال، سرشت این دگرگونی را می توان با نقل گفته هایی چند که از عارفان این دوران بازمانده است نشان داد.

«محبت نه از تعلیم خلق است، که محبت از موهبت حق<sup>۳۰</sup> است و از فضل<sup>۳۱</sup>

divine love . ۲۵

Word of God . ۲۴

predestinarianism . ۲۷

qualities of Allah . ۲۶

poverty . ۲۹

His justice . ۲۸

God's gift . ۳۰

او». ۳۲. [معروف کرخی]

«صبر نکنند از شهوت دنیا مگر نفسی که در دل او نور بود که با خودش مشغول می دارد» ۳۳. [ابوسلیمان دارانی]

«عارف را چون چشم ۳۴ دل گشاده شود چشم ۳۵ سر بسته شود، جز او کس نبیند» ۳۶ [ابوسلیمان دارانی]

«اگر معرفت ۳۷ را صورت کنند برجایی، هیچ کس ننگرد دروی، الا که بمیرد از زیبایی جمال او و تیره گردد همه روشنیها در جنب نور او» ۳۸. [ابوسلیمان دارانی]

«معرفت به خاموشی نزدیکتر است که بسخن گفتن» ۳۹. [ابوسلیمان دارانی]

«چون دل ۴۰ برفقد چیزی بگرید روح ۴۱ بریافتن آن شادمان شود» ۴۲. [ابوسلیمان دارانی]

«هیچ چیز خدا را نمی بیند و می میرد، همان گونه که هیچ چیز خدا را نمی بیند و زندگی می کند، حیات خداوند ازلی است: هر کس حیات او را بیند بدان وسیله جاودان شود».

«الهی، هرگز به صدای جانوران یا لرزش درختان یا زمزمه جویباران یا چهچهه

---

۳۲. محمد بن ابراهیم عطار، تذکرة الاولیا، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرس از محمد استعلامی (تهران: زوار، ۱۳۴۶) ص ۳۲۸.

۳۳. همان، ص ۲۷۹. spiritual eye. ۳۴

۳۵. bodily eye. ۳۶. همان، ص ۲۸۲.

۳۷. gnosis. ۳۸. همانجا.

\* مقایسه شود با: افلاطون، فدرس، ترجمه جووت؛ «بینایی دلپسندترین حسهای تن ماست؛ گرچه توسط آن خرد را نمی توان دید، اما اگر توان تصویر خرد می رفت، زیبایی آن از خود بی خود کننده و کشنده بود».

۳۹. همانجا. ۴۰. heart.

۴۱. spirit.

۴۲. عبدالرحمن بن احمد جامی، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدی پور (تهران: سعدی، ۱۳۳۶) ص ۴۴.

پرندگان یا صدای باد یا خروش تندرگوش نمی سپارم مگر آن که آنها را گواه یگانگی تو بینم و دلیل وجود بی مثال تو شمارم». «الهی، ترا در ملاء عام چون اربابان می خوانم و در خلوت چون معشوقان. در ملاء عام می گویم 'ای خدای من!' اما در خلوت می گویم 'ای عشق من!'»

اندیشه هایی چون نور<sup>۴۳</sup>، معرفت<sup>۴۴</sup>، و عشق<sup>۴۵</sup> معرف و مفتاح تصوف نوین است و در فصول بعد چگونگی سیر تحول آنها نشان داده خواهد شد. نهایت آن که، اندیشه های فوق برپایه مشربیه وحدت وجودی<sup>۴۶</sup> استوار است که خدای متعال<sup>۴۷</sup> مورد نظر اسلام را کنار می گذارد و بجای آن وجودی حقیقی<sup>۴۸</sup> را می پرستد که همه جا هست و نفوذش در همه چیز ساری است و عرش<sup>۴۹</sup> او - نه کمتر، بلکه بیشتر - در قلب انسان جای دارد تا در سموات العلی<sup>۵۰</sup>. پیش از آن که بیشتر به این مسئله پردازیم مناسب است به پرسشی که احتمال دارد برای خواننده پیش آمده باشد پاسخ گوئیم، و آن سؤال این که: مسلمانان قرن سوم [هجری قمری] این آموزه و آیین<sup>۵۱</sup> را از کجا گرفتند؟

پژوهشهای نوین ثابت کرده است که منشاء تصوف و ردهای آن در گذشته و انتساب و ارتباط آن را به انگیزه و علتی معین نمی توان بسادگی پی جست، چه تعمیمهایی که برای نمونه خاستگاه تصوف را واکنش دماغ آریایی در مقابل دینی سامی و فاتح و از بن و بنیاد زائیده اندیشه هندی یا ایرانی می داند، اعتباری ندارد. نظریه ها و فرضیه هایی از این دست در باب اصل و سرچشمه تصوف، حتی زمانی که تا حدی پرتوی از حقیقت در آنها هویداست، از این اصل چشم می پوشد که برای ایجاد ارتباطی تاریخی میان دو کمیت معین «الف» و «ب»، پیش کشیدن شواهدی دال بر تشابه آنها به یکدیگر، بی اشاره همزمان به این مطلب که نشان دهیم (۱) رابطه واقعی میان الف و ب چنان است که وابستگی مفروض را ممکن می سازد و (۲) فرضیه های

knowledge . ۴۴

light, ۴۳

pantheistic, ۴۶

love, ۴۵

Real Being . ۴۸

transcendent God . ۴۷

heaven of heavens . ۵۰

Throne . ۴۹

doctrine . ۵۱

پیشنهادی با تمام واقعیت‌های مربوط و تحقیق و اثبات شده تناسب دارد، کافی نیست و راهی بدهی نمی‌برد. نظریه‌هایی که این جا آورده‌ام شروط فوق را بر نمی‌آورند. اگر تصوّف حرکتی جز طغیان روح آرایی نباشد، برای این واقعیت که برخی از پیشگامان و مشایخ تصوّف اسلامی اهل سوریه و مصر و عرب نژاد بودند، چه توضیحی داریم؟ با این قرار، کسانی که از ریشه و دانتایی یا بودایی تصوّف پشتیبانی می‌کنند این نکته را از یاد می‌برند که جریان اصلی نفوذ و تأثیر عرفان هندی بر تمدن اسلامی به دورانی دیگر تعلق دارد، و حال آن که نخستین بذره‌های پر برکت کلام<sup>۵۲</sup>، فلسفه، و علوم اسلامی بر زمینی پاشیده شد که با فرهنگ هلنی [یونانی] بارور گردیده بود. حقیقت آن است که تصوّف جریان فکری پیچیده‌ای است که به پرسش چگونگی نشأت گرفتن آن، آسان نمی‌توان پاسخ گفت. به هر تقدیر، زمانی خواهیم توانست در جهت به دست دادن پاسخی قانع کننده برای این پرسش گام برداریم که حرکت‌های گوناگون و نیروهای متنوع شکل دهنده تصوّف را بازشناسیم و مسیر آنها را در مراحل نخستین رشد این نهضت تعیین کنیم.

بدین قرار، جا دارد نخست مهمترین عوامل مؤثر برونی، یعنی تأثیرات غیراسلامی، را مدّ نظر و مذاقه قرار دهیم.

## الف - آیین مسیح

بدیهی است تمایلات اهل زهد و توکل که به آنها اشارتی رفت، با نظریه‌های مسیحی هماهنگ بود و از آنها تغذیه می‌کرد. بسیاری از نصوص انجیل و گفته‌های منسوب به عیسی در اناجیل و کتب نامعتبر مسیحیان، در قدیمترین تذکره‌های متصوفان نقل می‌شود و راهب<sup>۵۳</sup> مسیحی اغلب در نقش معلمی ظاهر می‌گردد که تعلیم و رایزنی زاهدان مسلمان خانه به دوش را برعهده دارد. نیز دیده‌ایم که پشمینه، که نام «صوفی» از آن مشتق گردید، خاستگاهی مسیحی دارد؛ به احتمال، نذر سکوت<sup>۵۴</sup>، ذکر<sup>۵۵</sup> و سایر ریاضتهای زاهدانه هم به همین اصل باز می‌گردد. عبارات منتخب زیر خود به تمام و کمال گویای آیین عشق الهی است:

«... و عیسی (ع) به قومی بگذشت نزار و ضعیف، گفت: «شما را چه رسیده

است؟» گفتند «از بیم عذاب خدای - تعالی - بگذاختیم». گفت: «حق است

anchorite . ۵۳

Theology . ۵۲

litany . ۵۵

vows of silence . ۵۴

برخدای - تعالی - که شما را ایمن کند از عذاب»، و به قومی دیگر بگذشت نزارتر و ضعیفتر، گفت: «شما را چه رسیده است؟» گفتند «آرزوی بهشت ما را بگذاخت». گفت: «حق است برخدای - تعالی - که شما را به آرزوی خویش رساند»، و به قومی دیگر بگذشت از این هر دو ضعیفتر و نزارتر و روی ایشان از نور می تافت، گفت: «شما را چه رسیده است؟» گفتند: «ما را دوستی خدای - تعالی - بگذاخت». با ایشان بنشست، گفت: «شما باید مقربان، مرا به مجالست شما فرموده اند»<sup>۵۶</sup>.

یکبار احمد بن ابی الحواری، عارف سوری، از راهبی مسیحی پرسید: «محکمترین حکمی که در کتابهای مقدس خود می یابی کدام است؟» پاسخ داد: هیچ حکمی محکمتر از این نمی یابیم: «با تمام نیرو و توان آفریننده ات را دوست بدار». برخی از زاهدان مسلمان از راهبی پرسیدند:

«چه هنگام انسان در پرستش و عبادت به حق متوجه تر است؟، جواب داد: زمانی که عشق حق دل وی را پر کرده باشد، چه در این وقت هیچ خوشی و رغبتی برای او بالاتر از عبادات مستمر و مدام نیست».

تأثیر مسیحیت از طریق زاهدان، راهبان، و فرقه های بدعت گذار آن (نظیر مصلین [۱۳] یا یوکیته [۱۴]) مضاعف بود، یعنی هم جنبه زاهدانه و هم عارفانه داشت. عرفان مسیحی شرقی، بهر حال، عنصری مشرکانه در خور داشت؛ بدین معنا که سالها پیش اندیشه ها و زبان فلوپین و مکتب نوافلاطونی را جذب و اقتباس کرده بود.

## ب - آیین نوافلاطونی

ارسطو، نه افلاطون، برجسته ترین چهره فلسفه اسلامی است و کمتر مسلمانی با نام فلوپین<sup>۵۷</sup> [۱۵]، که بیشتر به شیخ یونانی مشهور است، آشناست. اما از آن جا که عربها، نخستین آشنایی خود با ارسطو را از راه شرحهای شارحان نوافلاطونی بر ارسطو حاصل کردند، مشربی که

۵۶. محمد بن محمد غزالی، کیمیای معاد، به کوشش حسین خدیو جوم، ج ۲ (تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ص ۵۷۱.

نزد آنان بخوبی رنگ گرفت و از آن ملهم شدند، آیین فرفوربوس<sup>۵۸</sup> [۱۶] و پروکلوس<sup>۵۹</sup> [۱۷] بود. بدین سان، کتاب «الهیات ارسطو»<sup>۶۰</sup> [۱۸] که در قرن نهم میلادی به عربی ترجمه شد بواقع خلاصه آیین نوافلاطونی است.

رواست به کتابی دیگر از این مکتب عنایتی خاص می‌ذول گردد؛ منظور نوشته‌هایی است که به غلط به دیونوسیوس آریوپاگوسی<sup>۶۱</sup> [۱۹]، که به دست قدیس بولس<sup>۶۲</sup> [۲۰]، به مسیحیت گروید، منسوب می‌دارند. دیونوسیوس کاذب - که به احتمال راهبی سوری بوده است - از هیروتیوس<sup>۶۳</sup> [۲۱]، نامی بعنوان معلم خود یاد می‌کند که بنابر عقیده فروتینگهام<sup>۶۴</sup> [۲۲]، همان استفن بارسودیلی<sup>۶۵</sup> [۲۳]، است که یکی از عارفان برجسته سوری و از معاصران یعقوب سروجی (۴۵۱ تا ۵۲۱ م) [۲۴]، بشمار می‌آمد. دیونوسیوس پاره‌ای از نغمه‌های عاشقانه اثر استفن را نقل می‌کند و کتاب کامل دیگری به نام «کتاب هیروتیوس در اسرار خفیه ربّانی»<sup>۶۶</sup> دارد که نسخه خطی منحصر به فرد آن اکنون در موزه بریتانیا موجود است. برپایه نوشته‌های دیونوسیوس که توسط یوحنا سکاتس<sup>۶۷</sup> [۲۵]، به زبان لاتین بازگردانده شد، شالوده عرفان مسیحی اروپای باختری در قرون وسطی ریخته شد. البته اثر آنها را در مشرق زمین نیز نباید نادیده انگاشت، زیرا پس از پیدا شدن، بلاد رنگ آنها را به زبان سریانی ترجمه کردند و تعالیم آنها بصورتی گسترده و نیرومند انتشار یافت، همان طور که از لابلای شرحهای متعدد نویسندگان سریانی بر آنها، برمی‌آید. «شهرت دیونوسیوس، حدود سالهای ۸۵۰ میلادی از کرانه دجله تا اقیانوس اطلس را فرا گرفته بود».

علاوه بر سنت ادبی، مجراهای دیگری نیز وجود داشت که از آن طریق تعالیم مربوط به فیض<sup>۶۸</sup> [۲۶]، اشراق<sup>۶۹</sup> [۲۷]، معرفت<sup>۷۰</sup> [۲۸]، و جذب<sup>۷۱</sup> [۲۹]، انتقال یافت. در این باب بعد

---

Proclus . ۵۹	Porphyry . ۵۸
Dionysius the Areo pagite . ۶۱	Theology of Aristotle . ۶۰
Hierotheus . ۶۳	St. Paul . ۶۲
Stephen Bar Sudaili . ۶۵	Frothingham . ۶۴
Book of Hierotheus on the Hidden Mysteries of the Divinity . ۶۶	
emanation . ۶۸	John Scotus . ۶۷
gnosis . ۷۰	illumination . ۶۹
	ecstasy . ۷۱

کافی جهت اقناع خواننده سخن رانده شده است که در آن روزگار امواج اندیشه های عرفان یونانی در اوج خود بود و بآسانی ساکنان مسلمان آسیای غربی و مصر را زیر آماج خود گرفت، جایی که بار نخست بنیان عرفان<sup>۷۲</sup> صوفیانه در آن مکان پی افکنده شد. یکی از کسانی که در این پیشرفت سهم عمده ای داشت ذوالنون<sup>۷۳</sup>، مصری بود که گویند فیلسوف و کیمیاوی بوده است - به عبارتی دیگر شاگردی از مکتب علوم یونانی به شمار می رفته است. اگر بیفزاییم که بیشتر آرای وی با آن چه، برای نمونه، در نوشته های دیونوسیوس می یابیم یکی است، بی گمان چنین استنتاج می کنیم که (همچون اشارات پیشین نگارنده در باب احتمال فراوان این امر) نوافلاطونیان همان رنگ گسترنده عنصر عرفانی را بر اسلام پاشیدند که پیشتر مسیحیت را با آن کاملاً رنگ آمیزی کرده بودند.

### ج - آیین گنوسی<sup>۷۴</sup> [۳۱]

با وجود آن که شواهد چندان روشنی در دست نیست، جایگاه برجسته نظریه معرفت در اندیشه صوفیان اوایل، از تماس آنان با آیین گنوسی حکایت دارد و شایان توجه است که گویند والدین معروف کرخی<sup>۷۵</sup>، که تعریف او از تصوف یعنی «درك و دریافت حقایق الهی» را در صفحه آغازین این مقدمه آوردیم، از صابئین<sup>۷۶</sup> [۳۳]، یعنی از مندانیان<sup>۷۷</sup>، بوده اند که در هامونهای بابل - سرزمین بطایح - میان بصره و واسط می زیسته اند. دیگر اولیای مسلمان «راز اسم اعظم خداوند» را آموخته بودند. آورده اند که ابراهیم ادهم<sup>۷۸</sup> [۳۴] «مردی را دید اندر بادیه و نام مهین (اسم اعظم) حق او را بیاموخت و بدان خدای را بخواند و خضر<sup>۷۹</sup> [۳۶]، را دید»<sup>۸۰</sup>. صوفیان پیشین واژه صدیق را که به کاملان روحانی<sup>۸۱</sup> خود اطلاق می کردند از مانویان<sup>۸۲</sup> [۳۷]، وام ستاندند و در مکتبی متأخر که به دو گرابی<sup>۸۳</sup> مانی باز می گردد براین باورند که تکرار هدیده ها

Gnosticism . ۷۳

theosophy . ۷۲

Mandaeans . ۷۵

Sābians . ۷۴

۷۶ . محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۰۵ .

Spiritualadepts . ۷۷

dualism . ۷۹

Goldziher, " Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadīṭ ", in Zeitschrift \* für Assyriologie, xxii, 317 ff.

زاییده آمیختن نور و ظلمت است.

«آرمان<sup>۸۰</sup> انسان، رهایی از شایبه ظلمت است، و نور هنگامی از ظلمت خواهد رست که بر خودشناسی<sup>۸۱</sup> دست یابد»<sup>۸۲</sup>.

روایت زیر از آیین هفتاد هزار حجاب<sup>۸۳</sup> [۳۸]، به نقل از درویشی رفاعی [۳۹]، و متأخر، بروشنی نشانه های آیین گنوسی را می نمایاند و چنان جالب است که توان سرباز زدن از نقل آن را در خود نمی بینم:

«میان خداوند، حقیقت واحد، و عالم جسم و ماده هفتاد هزار حجاب است. هر نفسی<sup>۸۴</sup> پیش از تولد از درون این هفتاد هزار حجاب می گذرد. نیمه درونی حجابها نور و نیمه برونی ظلمت است. نفس در سیر بسوی وجود از هر حجاب نوری که می گذرد یکی از صفات الهی را فرو می نهد و از هر حجاب ظلمتی که می گذرد به یکی از صفات دنیوی متصف می شود. بدین سبب، کودک گریان به دنیا می آید، چه نفس [به گونه ای غریزی و علم فطری] از جدایی خود از خداوند آگاه است. کودک در خواب بدان جهت می گرید که نفس خاطره ای از آن چه را از دست داده به یاد می آورد. از سوی دیگر، گذر از حجابها نسیان می آورد و بهمین خاطر انسان را انسان می نامند. اکنون نفس، چون همیشه، تخته بند تن است و با این پرده های ضخیم از خداوند دور مانده است.

همه هدف تصوف، طریقت درویشان، در حالی که هنوز نفس اسیر تن خاکی است، گریز از این زندان، دریدن هفتاد هزار حجاب، و بازجویی روزگار وصل به احدیت است. از لباس تنانی نباید به درآمد، تن را باید پالود و روحانی ساخت تا یاریگر نفس باشد نه مانع آن. تن چون فلزی است که برای تطهیر و تخلیص و استحاله آن به آتش نیاز است. و شیخ به مرید می گوید راز این استحاله به دست اوست. مراد می گوید و ترا در آتش شور و احساس روحی خواهیم افکند و تو پاک و بالوده برخواهی آمد!»<sup>۸۵</sup>

self - consciousness. ۸۱

ideal. ۸۰

۸۲ - محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ۱. ح. آریان پور (تهران:

امیر کبیر، ۱۳۵۷) ص ۱۱۳.

soul. ۸۴

veil. ۸۳

W. H. T. Gairdner, *The way of a Mohammedan Mystic*, Leipzig, ۱۹۱۲, pp. 9 f. ۸۵



## د - آیین بودا [۴۰]

بیش از فتح هند به دست مسلمانان در قرن یازدهم میلادی [قرن پنجم هجری قمری]، تعالیم بودا در شرق ایران و ماوراء النهر نفوذی گسترده داشت. از رونق و شکوفایی معابد بودایی در بلخ، مرکز ناحیه بلخ باستان (باکتریا)<sup>۸۶</sup>، شهری که بخاطر اقامت تنی چند از صوفیان شهره بوده، سخنها رفته است. استاد گلدرزهر<sup>۸۷</sup> [۴۱]، توجه ما را به این نکته مهم جلب می کند که در افسانه های اسلامی، از صوفی معروف ابراهیم بن ادهم بمنزله امیر بلخ یاد می شود، امیری که تخت را رها کرد و به کسوت درویشی آواره درآمد - و این تکرار حکایتی است که دریاب بودا می آورند. صوفیان، استفاده از تسبیح را از راهبان بودایی آموختند و به احتمال، بی ورود به جرکه بحثی مفصل، با اطمینان می توان گفت که طریق صوفیان، تا آن جا که به پرورش نفس<sup>۸۸</sup>، مراقبه<sup>۸۹</sup> [۴۲] زاهدانه و تجرید فکری<sup>۹۰</sup> مربوط است، دین بسیاری به آیین بودا دارد. اما ویژگیهایی که این دو نظام دارند، اختلافات اساسی آن دو را تشدید می کند. [برای مثال] در باب روح چون دو قطب متمایزند. بودا به [وجود] خود چهره ای اخلاقی می بخشد، در حالی که صوفی از طریق شناخت و عشق به خدا خود را اخلاقی می سازد.

بی گمان فکر می کنم مفهوم صوفیانه «فنا»<sup>۹۱</sup> ی [۴۳] نفس جزئی<sup>۹۲</sup> [۴۴] در وجود کلی<sup>۹۳</sup> [۴۵] خاستگاهی هندی دارد. نخستین ارائه دهنده بزرگ این فکر، عارف ایرانی بایزید بسطامی [۴۶] بود که با احتمال، آن را از شیخ خود ابوعلی سندی [۴۷] اخذ کرده است. از گفته های بایزید است که:

«خلق را حالاتی است ولی عارف حالی ندارد زیرا رسوم خود را محو کرده و هویت خود را در هویت غیر خود فنا ساخته و آثار او در آثار غیر خود غایب گردیده است»<sup>۹۴</sup>.

Goldziher .۸۷

Bacteria .۸۶

meditation .۸۹

Self - culture .۸۸

passing away .۹۱

intellectual alstraction .۹۰

Universal Being .۹۳

individual self .۹۲

۹۴. عبدالکریم بن هوازن قشیری، [المساللة القشیریة] ترجمه رساله قشیریة. تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر (تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ص ۱۸۴.

«حق - تعالی - سی سال آینه من بود، اکنون من آینه خودم،» یعنی، بنابراین چه نویسنده شرح احوال او می گوید، «آنچه من بودم نماندم، که من و حق شرک بود، چون من نماندم حق - تعالی - آینه خویش است»<sup>۹۵</sup>.

«از حق به سوی حق رفتم تا ندا کردند از من در من که: ای تو، من!»<sup>۹۶</sup>

خواهیم دید که این مطلب از سرچشمه آیین بودا نیست، بل اصل آن به باورهای وحدت وجود [۴۸] و دانتایی باز می گردد. فنا و نیروانا [۴۹] را نیز بی هیچ چون و چرایی یکی نمی دانیم. هردو اصطلاح از فنای فردیت<sup>۹۷</sup> حکایت دارد [فناي بنده از احساس به نفس خود]، لکن در حالی که نیروانا نگرشی کاملاً منفی است، فنا ملازم بقاء حیات سرمدی در خداوند است [جانب مثبت نظریه فنا]. وجد<sup>۹۸</sup> [۵۰] آن صوفی که در حال جذبه تأمل در جمال ربانی<sup>۹۹</sup>، از خود بی خود شده، کاملاً مقابل آرامش فکری بی شور و حال ارهاط [۵۱] است. بدین خاطر براین تضاد تأکید می ورزم که، به باور من، درباب تأثیر و نفوذ اندیشه بودایی بر فکر اسلامی بیش از حد گزافه گفته اند. بیشتر آن چه به آیین بودا نسبت داده شده هندی است تا خاصه بودایی؛ نظریه فنای صوفیان یکی از آن موارد است. عامه مسلمانان از بوداییان بیمناک بودند و آنان را خوش نداشتند و آنان را بت پرست<sup>۱۰۰</sup> می انگاشتند و به احتمال زیاد در پی مراوده و آمیزش با آنان نبودند. از سوی دیگر، پیش از پیروزی مسلمانان، نزدیک به هزار سال آیین بودا در بلخ و شرق ایران نیرومند بوده، رواج عام داشته است؛ پس باید بر سیر تصوف در این نواحی تأثیر گذاشته باشد.

در حالی که فنا، به صورت وحدت وجودی خود، با نیروانا تفاوتی بنیانی دارد، از جهات دیگر چنان بهم وابسته اند که رویهم رفته نمی توان آنها را با یکدیگر بی ارتباط دانست. فنا، دارای وجهی اخلاقی است؛ فرونشاندن آتش همه خواسته ها و هوسها یا امیال و شهوات. گویند محو صفات رذیله و اعمال شرور شیطانی زاییده آنها، با استمرار صفات حمیده و افعال حسنه حاصل می آید. این بیان را با تعریف استاد ریس دیویدز<sup>۱۰۱</sup> [۵۲] از نیروانا مقایسه کنید:

«اطفای آتش نفس یعنی آن حالت گناه آلود و قبضه کننده عقل و قلب، که در غیر

۹۵. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۸۹.

۹۶. individuality.

۹۷. همانجا.

۹۸. divine beauty.

۹۹. rapture.

۱۰۰. Professor Rhys Davids.

۱۰۱. idolater.

این صورت بنا به حکم راز بزرگ کارما<sup>۱۰۲</sup>، علت باز پیدایی حیات خواهد بود. این عمل، همراه و دوشادوش پرورش جنبه مخالف آن وجه حیوانی [عقل و قلب] صورت می گیرد و هنگام نیل به این فرونشانی، به اتمام و اکمال می رسد».

سوای آیین کارما، که با تصوف بیگانه است، چنین تعاریفی از فنا (از دیدگاه حالتی اخلاقی) و نیروانا جزء به جزء با یکدیگر می خواند و سازگاری دارد. پیگیری تطبیق بیشتر این دو مفهوم در حوصله این مقال نیست، ولی فکر می کنم شاید بتوان نتیجه گرفت که نظریه فناء صوفیه تا اندازه ای از آیین بودا و وحدت وجود ایرانی - هندی تأثیر پذیرفته است.

همه پژوهشگران بی طرف، قابلیت پذیرش افکار و اندیشه های بیگانه و خارجی اسلام را باز شناخته اند و تاریخ تصوف تنها نمونه ای از این قاعده کلی است. اما این واقعیت نباید ما را به راهی کشاند که توضیح تمامی مسئله ای را که اکنون مورد بحث است در آن آرا جست و جو کنیم، یا خود تصوف را با اجزای فرعی و نا مربوطی که در خلال دوران پرورش و پیشرفت آن جذب و آمیخته شده است، یکی بگیریم. حتی اگر اسلام به گونه ای معجزه آسا راههای تماس با ادیان و فلسفه های بیگانه را بسته بود، شکلی از عرفان از بطن آن بر می خاست، چه بذره های آن از پیش در کشتزار اسلام وجود داشت. البته نمی توان نیروهای درونی مؤثر در این راستا را مجزا کرد، زیرا چنین نیروهایی در معرض قانون جاذبه روحی قرار دارد. سیل افکار نیرومند نظامهای بزرگ غیراسلامی پیش گفته، انگیزه تمایلات و گرایشهای متنوعی در اسلام شد و به گونه ای مثبت یا منفی بر تصوف اثر گذاشت. همان سان که مشاهده کرده ایم، کهنترین نوع آن به صورت شورشی زاهدانه در برابر تجمل و مظاهر دنیوی تظاهر کرد؛ از پی آن، خردگرایی<sup>۱۰۳</sup> [۵۳] و شك گرایی<sup>۱۰۴</sup> [۵۴]، برانگیزاننده ضد حرکاتی در شناخت شهودی<sup>۱۰۵</sup> و ایمان عاطفی<sup>۱۰۶</sup>، و نیز واکنشی از جانب دین یاران اهل سنت شد که بنوبه خود شماری از مشتاقترین مسلمانان را بسوی مراتبی از جرگه عرفان راند.

به احتمال این پرسش پیش می آید که چگونه دینی استوار بر یکتاپرستی<sup>۱۰۷</sup> افراطی

۱۰۲. کارما: تولد ثانی در گردونه بازپیدایی Karma. - م

scepticism. ۱۰۴

rationalism. ۱۰۳

emotional faith. ۱۰۶

intuitive knowledge. ۱۰۵

monotheism. ۱۰۷

محمدی می توانست نسبت به این آیینهای نوین، که همسخنی چندانی نیز با آن ندارد، بردباری نشان دهد؟ بظاهر، آشتی و باز پیوست شخصیت متعال خداوند<sup>۱۰۸</sup> با وجود ذاتی<sup>۱۰۹</sup> که همان حیات و روح عالم است، ناممکن می نماید. با وجود این، اسلام تصوف را پذیرفته است. صوفیان، بی آن که تکفیر<sup>۱۱۰</sup> و طرد شوند، با اطمینان پایگاه خویش را در دستگاه دینی اسلام استوار ساختند؛ و تذکره های اولیای مسلمان، شاهد و آینه تمام نمای بی پرواترین زیاده رویهای برخاسته از اندیشه های وحدت وجود شرقی است.

بیباید لحظه ای به قرآن مجید، این محک منزّه از خطایی که هر عمل و نظر مسلمانی را باید با آن سنجید، باز گردیم. آیا در قرآن کریم جوهره ای از تصوّف یافت می شود؟ قرآن مجید، آن گونه که پیشتر آورده ام، با مفهوم الله - [الله] احد<sup>۱۱۱</sup>، صمد<sup>۱۱۲</sup>، و قادر متعال<sup>۱۱۳</sup>، آغاز می شود که از احساس و امیال<sup>۱۱۴</sup>، منزّه است؛ ربّ بندگان<sup>۱۱۵</sup> است نه پدر فرزندان؛ داور است که عدالت را بسختی در مورد گناهکاران جاری می سازد و سایه رحمتش<sup>۱۱۶</sup> را تنها برسرندگان می گستراند که با توبه<sup>۱۱۷</sup> [۵۵] و فروتنی<sup>۱۱۸</sup> و اعمال عبادی بی وقفه، غضب<sup>۱۱۹</sup> او را فرو می نشانند؛ به سخن دیگر، الله بیشتر خدای ترس است، نه خدای عشق [۵۶]. بی گمان این جنبه برجسته ترین جنبه تعالیم [حضرت] محمد (ص) است؛ اما، در حالی که حضرتش میان خداوند و جهان گردایی گذرناپذیر قرار می داد، بیاری فطرت ژرف، بین روح خود و خدا ارتباط و حیاتی بلاواسطه ای ایجاد می فرمود. در منطق احساس، تناقضی به چشم نمی خورد. حضرت محمد (ص) که نشانه هایی از عرفان را در خود داشت، خداوند را هم دور و هم نزدیک، هم فرا باشنده<sup>۱۲۰</sup> و هم درون باشنده<sup>۱۲۱</sup> حس می فرمود. خداوند از جنبه اخیر روشن دارنده آسمانها و زمین است [۵۷]<sup>۱۲۲</sup>، وجودی<sup>۱۲۳</sup> است که در کار جهان و روح انسان دخل و تصرف دارد.

transcendent personality of Allah . ۱۰۸ immanent Reality . ۱۰۹

excommunicate . ۱۱۰ The One . ۱۱۱

Eternal . ۱۱۲ Almighty God . ۱۱۳

aspirations . ۱۱۴ Lord of Slaves . ۱۱۵

mercy . ۱۱۶ repentance . ۱۱۷

humility . ۱۱۸ wrath . ۱۱۹

transcendent . ۱۲۰ immanent . ۱۲۱

۱۲۲. قرآن، سوره نور (۲۴) آیه ۳۵. ۱۲۳. Being . ۱۲۳

«و چون بندگان، مرا از تو پرسند، من نزدیکم...»<sup>۱۲۴</sup> [۵۸]  
 «و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم»<sup>۱۲۵</sup> [۵۹]؛ «و در زمین نشانهائی (از توانائی  
 خدا) است که آنها یقین دارند و (همچنین) در خود شما هم نشانهایی از قدرت  
 خدا است! آیا نمی‌نگرید؟ و نمی‌بینید؟»<sup>۱۲۶</sup> [۶۰]

دیر زمانی گذشت که به چشم بصیرت ننگریستند. شعور و آگاهی مسلمانان، که آکنده و  
 معتاد به غضب دهشتناک فرا رسنده خداوندی بود، نرم نرمک و به گونه‌ای آزار دهنده به دریافت  
 اهمیت آن اندیشه‌های آزاد کننده، بیدار شد.

آیاتی که نقل کرده‌ام تنها نشانه‌های مؤید این مفهوم نیست، و بهر حال هر اندازه هم که  
 قرآن کریم، بطور کلی، به عرفان روی خوش نشان ندهد نمی‌توانم به پذیرش این نظر تن در دهم  
 که پایه‌ای نیز برای تفسیر عرفانی اسلام فراهم نمی‌سازد. صوفیانی که در قرآن هیچ تعمق و تدبیر  
 کرده‌اند، درست به همان شیوه‌ای که فیلن [۶۱] در اسفار پنجگانه [۶۲] غور کرد، به تفصیل،  
 به چنین تفسیرهایی دست یازیده‌اند. اما اگر مدافعان دین رسمی و سنتی، به پی نهادن نظامی از  
 فلسفه مدرسی که در آن ذات الهی به احدیتی کاملاً مطلق، تغییر ناپذیر، و رسمی تنزل می‌یافت  
 دست نیازیده بودند، یعنی ذات باری را اراده‌ای خشک و تهی از همه عواطف و احساسات، قدرتی  
 عظیم و بی حساب که هیچ آفریده بشری را توان برقراری ارتباط یا هرگونه وابستگی شخصی با او  
 نبود جلوه نمی‌دادند، صوفیان در جلب توده‌های مسلمان متدین به سوی خویش، به موفقیت کاملی  
 دست نمی‌یافتند. چنین خدایی، خدای کلام اسلامی است؛ و چنان خدایی بدیلی برای صوفیان. بدین  
 سان، به قول استاد د. ب. مکدونالد<sup>۱۲۷</sup> [۶۳]، یکی از بهترین صاحب نظران این رشته، «تمامی  
 مسلمانان متفکر متدین عارفند»، و می‌افزاید «نیز همه آنان پیرو آیین وحدت وجودند، لکن برخی  
 به این معنا توجهی ندارند».

ارتباط صوفی و اسلام، کمابیش، از همنوایی کامل با خدا و رسول تا اقرار لفظی صرف و  
 اعتقاد ظاهری به این باور، متغیر است. در حالی که قرآن و سنت، بطور کلی، مورد پذیرش آنهاست  
 و آنها را محک تغییر ناپذیر حقیقت دین می‌شمارند، براین باورند که اقرار به این امر دلیل

۱۲۴. قرآن، سوره بقره (۲) آیه ۱۸۶. ۱۲۵. قرآن، سوره ق (۵۰) آیه ۱۶.

۱۲۶. قرآن، سوره الذاریات (۵۱) آیه‌های ۲۰ و ۲۱.

D. B. Macdonald, ۱۲۷

بازشناسی هر منبع موثق برونی بمنزله شاخص آن چه موافق شریعت یا مخالف آن است نمی شود. صوفیان برای عقاید و تعالیم شفاهی دین، ارج و ارزشی قایل نیستند. زمانی که صوفی دارای آیینی است که بی واسطه از خداوند می گیرد چرا باید به این امور عنایت کند؟ زمانی که با تعمق شورانگیز و تأمل وجدآور غرق تلاوت قرآن کریم می شود، برق معانی مستور و بیکران و بی پایان کلام مقدس، برچشم باطن او می زند. این همانی است که صوفیان آن را دریافت می خوانند، یعنی گونه ای دریافت شهودی؛ درون ریزی مرموز معرفت و حیانی الهی به قلبهای مصفا از توبه و ملامت از اندیشه خدا، و برون ریزی آن معرفت از زبان تاویلی. طبیعی است آیینهای منتج از دریافت، بطور کامل، با کلام و با یکدیگر همخوانی ندارند، لذا شرح این ناهمخوانی آسان است. نمی توان انتظار داشت که تفسیر لفظی متکلمان به همان نتایج عارفان برسد، عارفانی که مفسرجان کلام و روح معنایند؛ و اگر هر دو طبقه میان خود اختلافاتی داشته باشند این خود گونه ای خواست رحمانی حکمت الهی است، چه مجادله کلامی آدمی را از خطای دینی مصون می دارد، در حالی که تنوع حقیقت عرفانی به درجات و شیوه های گوناگون تجربیات و احوال عرفانی وابسته است.

در فصل مربوط به معرفت، به تفصیل به حریم بحث نگرش صوفیان نسبت به دین مثبت [ایجابی] گام خواهم نهاد. باجمال می توان گفت که بسیاری از صوفیان مسلمانانی صالح بوده اند، برخی را بندرت می توان مسلمان خواند، وعده ای دیگر از آنان، که بیشترین صوفیاند، بطریقی در زمره مسلمانند. اوایل قرون وسطی، اسلام پدیده ای رو به رشد بود و بتدریج در اثر نفوذ و تأثیر حرکت های متنوع، که تصوف خود در شمار یکی از آنهاست، تحول و دگرگونی پذیرفت. تسنن، به صورت کنونی خویش، تا حد زیادی به غزالی [۶۴]، مدیون است که خود در شمار صوفیان به حساب می آمد. تفسیر صوفیانه اسلام به مدد آثار و سرمشقهای او، تا حدی چشمگیر، با ادعاهای رقابت آمیز عقل و نقل همنوا و همراه گردیده است، اما درست به همین دلیل برای کسانی که طالب شناخت تصوف راستین اند، مطالعه راه و روش و آثار صوفیان اصیلتر، مفیدتر از نوشته های اوست.

با وجود آن که تعاریف بی شمار تصوف در کتابهای عربی و فارسی به لحاظ تاریخی جالب توجه است، اهمیت عمده آنها در این واقعیت نهفته که نشان می دهند تصوف تعریف ناپذیر است. جلال الدین رومی در مثنوی، از فیلی حکایت می کند که چند هندو در اتاقی تاریک آن را به تماشا نهاده بودند که اینک اصل آن را از زبان مولانا می شنویم:

پیل اندر خانه تاریک بود      عرضه را آورده بودندش هندو

از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می بسود
آن یکی را کف به خرطوم افتاد	گفت همچون ناودانست این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن بر او چون باد بیزن شد هدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی بدست
همچنین هریک به جزوی که رسید	فهم آن می کرد هر جا می شنید
از نظر گه گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف <sup>۱۲۸</sup>

کسانی که به تعریف تصوف دست می یازند چنین حالی دارند: آنان تنها می توانند در بیان آن چه احساس کرده اند بکوشند و هیچ ضابطه فهم پذیری که بتواند تمامی اختلافات جزئی احساس دینی شخصی و باطنی آنان را در برگیرد وجود ندارد. بهر تقدیر، از آنجا که چنین تعاریفی، به اختصار، وجوه و ویژگیهای معین تصوف را می نمایاند، نمونه هایی چند از آنها را می توان به دست داد:

«تصوف آن است که بروی افعال می رود که جز خدای نداند و پیوسته با خدای بود

چنانکه جز خدای نداند»<sup>۱۲۹</sup> [ابوسلیمان دارانی] [۶۵]

«تصوف همه ادب است»<sup>۱۳۰</sup> [ابوحفص حداد] [۶۶]

«تصوف آن است که هیچ چیز ملک تو نباشد و تو ملک هیچ چیز نباشی»<sup>۱۳۱</sup>

[ابوالحسن بن سمنون بن حمزه] [۶۷]

«تصوف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است؛ یعنی اگر رسم بودی به مجاهده

به دست می آمدی و اگر علم بودی به تعلیم حاصل شدی؛ بلکه اخلاقی است که

تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ [۶۸]، و به خلق خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه

۱۲۸. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، هشوی معنوی، به سعی و اهتمام و تصحیح

رینولد نیکلسون (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۰). دفتر سوم، ابیات ۱۲۶۷-۱۲۵۹.

۱۲۹. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۲۸۱.

۱۳۰. همان ص ۳۳۹.

۱۳۱. عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۴۷۰.

به علوم»<sup>۱۳۲</sup> [ابوالحسن نوری] [۶۹]

«تصوّف آزادی است و جوانمردی و ترک تکلف و سخاوت»<sup>۱۳۳</sup> [ابوالحسن نوری]

«تصوّف آن است که مرده گرداند ترا از تو و به خود زنده گرداند»<sup>۱۳۴</sup>

«تصوّف آن بود که اندر کون جز بعین نقص ننگری و این دلیل بقاء صفت بود، بل

کی چشم فراز کنی از کون و این دلیل فناء صفت بود»<sup>۱۳۵</sup> [۷۰]

«تصوّف ضبط قواست و مراعات انفاس»<sup>۱۳۶</sup> [ابوبکر شبلی] [۷۱]

«[شیخ را پرسیدند که تصوف چیست، گفت: [آنچه در سرداری پنهی و آنچه در

کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی»<sup>۱۳۸</sup>.

بدین سان، خواننده درمی یابد که تصوف واژه ای است که معانی متباین و مختلفی را در خود گرد می آورد و برای طرح انگاره و اوصاف ممیز آن ناگزیر باید تصویری مرکب ارائه کرد که، بانحصار، هیچ نشانه ای از هر یک از انواع تعاریف یاد شده در آن نیست. صوفیان يك فرقه نیستند، نظامی خشک اندیش ندارند، طریقت هایی که از آن راهها خدا را می جویند «به شمار انفاس خلاق»<sup>۱۳۹</sup> و بی نهایت متنوع است، هر چند می توان در تمام آنها نشانه های خویشی و پیوندی را بی جست. توصیفات چنین پدیده متغیری باید با یکدیگر تفاوت گسترده ای داشته باشد، و اثر هر مورد به گزینش مواد و رجحان هر جنبه این کل چند وجهی، وابسته است. حال، جوهر تصوف

۱۳۲. محمد بن ابراهیم، عطار پیشین، ص ۷۴-۴۷۳.

۱۳۳. همانجا.

۱۳۴. عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۴۲۹.

۱۳۵. علی ابن عثمان هجویری، کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکفسکی، و با مقدمه

قاسم انصاری (تهران: طهوری ۱۳۵۸) ص ۴۳.

۱۳۶. observance of the breathe.

۱۳۷. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۶۳۱.

۱۳۸. عبدالرحمن بن احمد جامی، پیشین ص ۳۴۵.

۱۳۹. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۸۹.



به بهترین وجه در نوع افراطی آن نمایان می شود که بیشتر وحدت وجودی و تأملی است تا زاهدانه و عبودی. بدین قرار، نگارنده به عمد این نوع را در آغاز آورده است. مزیت محدود ساختن این زمینه به حد کافی روشن است، هرچند قدری از تناسب آن می کاهد. بمنظور داوری عادلانه تصوف اسلامی، باید تصویری ویژه از انواع میانه روتر آن در فصول بعد ترسیم کرد، چه اینجا بواسطه عدم مجال و تنگنای کلام، از آن در گذشته ایم.

### یادداشتها

۱- احوال جمع حال است و در لغت به معنای تحول از حالتی به حالتی دیگر آمده است و در اصطلاح سالکان، حال معنایی است که وارد قلب می شود بدون تعمد و قصد و بدون اکتساب و جلب و دفع. کلابادی گوید: «علوم الصوفیه علوم الاحوال» (التعریف، ص ۸۶)، که در خلاصه شرح تعرف چنین آمده است: «علم مؤمن علم احوال است و احوال موارث اعمال است، و احوال نباید مگر آن کسی را که اعمال او درست گشته باشد (خلاصه شرح تعرف، ص ۲۴۸). «حال نزدیک قوم معینی است کی بر دل در آید بی آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی، و از شادی بود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا شوقی یا هیبتی، احوال عطا بود و مقام کسب و احوال از عین جود بود و مقامات از بذل مجهود. پیران گفته اند حال چون برقی است اگر بایستد نه حال بود حدیث نفس بود و گفته اند احوال همچون نام وی است یعنی چنانکه در آید و از بشود» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۹۳ - ۹۲؛ شرح تعرف، ج ۳، ص ۷۱). کاشانی گوید: «بنای جمله احوال عالیه بر محبت است همچنانکه بنای مقامات شریعه بر توبت می باشد و از این جهت است که محبت موهبت محض است و جمله احوال را که مبتنی بر آن می باشد، مواهب خوانند». نیز گوید: «احوال مخصوص بود به متوسطان و مبتدیان را از آن نصیبی نباشد و منتهیان بسبب خروج از تحت تصرف حال از آن گذشته باشند» (مصباح الهدایه، ص ۴۰۴، ۴۲۵).  
مولانا گوید:

حال باطن گر نمی آید بگفت	حال حاضر گویمت در طاق وجفت
صد هزار احوال آمد این چنین	باز سوی غیب رفتند ای امین
حال امروزی بدین مانند نی	همچو جو اندر روش کش بند نی

شادی هر روز از نوع دیگر      فکرت هر روز را دیگر اثر

(مثنوی نیکلسن، دفتر ۵، ص ۱۰۰۹، ابیات: ۳۶۳۸ و ۴۳ - ۳۶۴۱)

هجویری در معنی حال گوید: «و حال عبارت بود از فضل خداوند و لطف وی بدل بنده بی تعلق مجاهدت وی بدان. از آنچه مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب، پس صاحب مقام بمجاهدت خود قایم بود و صاحب حال از خود قانی بود قیام وی بحالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند و مشایخ - رض - اینجا مختلف اند گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند...» (کشف المحجوب، ص ۲۶ - ۲۷).

۲- عارف یعنی شناسنده و کسی که حضرت او را بمرتبت شهود و اسماء و صفات خود رسانیده باشد و این مقام بطریق حال و مکاشفه پراو ظاهر گشته باشد نه بطریق مجرد علم و معرفت حال (فرهنگ لغات عرفانی، ص ۳۲۴).

جنید را پرسیدند عارف کیست گفت آنک از سر تو سخن گوید و تو خاموش باشی. شبلی گوید: عارف را علاقت نبود و محب را گله نبود و بنده را دعوی نبود و ترسنده را قرار نبود و کس از خدای نتواند گریخت (ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۱، ۵۲).

و گفته اند علامت عارف آنست که از دنیا و آخرت فارغ بود (همان، ص ۵۴۵)، در مستن عربی رساله قشیریه این سخن به حسین منصور نسبت داده شده است. نقل است که رویم گفت: «العارف مرآة من نظّر فیها تجلی له مولاه» [عارف آینه ای است که هر که در آن بشکند سرورش بر وی تجلی کند] (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۷۸).

مولانا گوید:

هست زاهد را غم پایان کار      تاجه باشد حال او روز شمار

عارفان ز آغاز گشته محو شمند      از غم و احوال آخر فارغند

(مثنوی نیکلسن، دفتر ۵، ابیات ۶۶ - ۴۰۶۵)

۳- صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق      نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی      هست را از نسیه خیزد نیستی

(مثنوی نیکلسن، دفتر ۱، ابیات ۳۴ - ۱۳۳)

ابوسعید ابوالخیر را پرسیدند از صوفی، گفت: «آنچه در سر داری بپنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید بپنهی» (اسرار التوحید، ص ۲۹۷).

روزبهان گوید: «صوفی آنست که صوف پوشد برصفا و هوا را بپوشاند طعم جفا و دنیا را بیندازد از بس قفا (سیره شیخ کبیر، ص ۲۷۰). نوری گوید: «صوفی، هیچ در بند او نبود و او در بند هیچ نبود» و گفتار نوری موافق تعریف ابن جلا است که گفت: «صوفی فقیری است مجرد از اسباب» (تذکرة الاولیاء، ص ۴۷۳، ۴۹۸)؛ نیز گفتار نوری نزدیک است به این تعریف: «صوفی آنست که نه مالک باشد نه مملوک» (کشف المحجوب، ص ۳۹). برای اطلاع از دیگر تعاریف «صوفی» بنگرید به: تذکرة الاولیاء، ص ۱۵۷، ۳۱۷، ۳۸۷، ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۷۳، ۴۹۷، ۵۱۵، ۵۵۷، ۵۶۸، ۷۰۰، ۷۴۵، ۷۵۶، ۷۶۱، ۷۶۲؛ کشف المحجوب، ص ۲۵، ۴۲، ۴۶؛ شرح تعرف، ج ۳، ص ۷۸، ۱۰۱؛ و نیز کتب الملح فی التصوف، عوارف المعارف، طرائق الحقایق، کشاف و مقدمه ابن خلدون.

۴- «سرچیزی بود لطیف اندر قالب همچون روح و اصلهای ایشان واجب کند که آن محل مشاهده است چنانکه روح محل محبت بود و دلها جای معرفت بود.»؛ و گفته اند: «اسرار آزادند از بندگی اغیار از آثار [و اطلاق] و سرّ اطلاق کنند بر آنچه پوشیده بود میان بنده و حق تعالی اندر احوال و برین حمل کنند قول آنک گوید اسرار بکراست و اندیشه کس بدان نرسد»؛ و باز نقل است که «دل آزادگان گور رازهاست» [ابن سخن از یوسف بن حسین رازی است: قلوب الرجال قبور الاسرار (الملح، ص ۲۳۲)] (ترجمه رساله قشیریه، ص ۵ - ۱۳۴).

لاهیجی گوید: «سر را از آن جهت سر گویند که غیر از ارباب قلوب ادراک اسرار نتوانند کرد» (شرح گلشن راز، ص ۳۵۱).

۵- تئودور نولدکه [Theodor Nöldeke] (۱۸۳۶ - ۱۹۳۰ م) خاورشناس آلمانی. تألیفات مشهور او «تاریخ قرآن» و «حماسه ملی ایران» است. در مورد شاهنامه و دیگر اشعار رزمی و همچنین در زمینه تاریخ ایران و اسلام تحقیقات بسیاری کرده است (فرونگ فارسی معین، ج ۶، ص ۵۹ - ۲۱۵۸).

۶- «هُدًى اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ». [این است رهنمونی خداوند که راهنمایی می کند هر کس را که بخواهد و هر کس که خدا او را بی راه کرد، او را راهنمایی نیست] (سوره زمر (۳۹) بخشی از آیه ۲۴).

۷- «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ» [در اسلام گوشه نشینی و زهد ورزی هیچ نیست] (فیه مافیه، ص ۵۹، ۸۶، ۹۸۳) و با اختلاف عبارت: «لَا رَهْبَانِيَّةَ وَلَا تَبَتُّلَ فِي الْإِسْلَامِ» (نهایه ابن اثیر، ج ۱، ص ۵۹). خداوند در مورد پیروان مسیح گوید: «وَرَهْبَانِيَّةٌ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ...» [از خودشان رهبانیت (دیر نشینی و دوری از زن گرفتن) در آوردند، ما آن احکام را بر پیروان مسیح ننوشتیم] (سوره

حدید (۵۷) بخشی از آیه ۲۷).

مولانا در مجلد ششم هثنوی در حکایت «مناظره مرغ با صیاد» گوید:

مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست      دین احمد را ترهب نیک نیست  
از ترهب نهی فرمود آن رسول      بدعتی چون برگرفتی ای فضول

(هثنوی نیکلسن، دفتر ۶، ابیات ۷۹ - ۴۷۸).

نیز بنگرید به: سعدی، گلستان، به کوشش نورالله یزدانپرست، تهران: دانش، ۱۳۴۸،

ص ۱۵۰.

۸- فرقه ای از مسلمانان که در زمان خلافت معاویه پیدا شدند (فعالیت: سالهای ۱۵۳ - ۵۰ هـ - ۷۷۰/ - ۶۷۰ م) و معتقد بودند که تمام مردم هرگاه بظاهر به اسلام اقرار کنند، مؤمن هستند و ارتکاب گناه به ایمان ضرر نمی رساند. هیچ کس جق ندارد در دنیا در باب جهنمی بودن مرتکبان گناه کبیره حکم کند؛ و باید این حکم را به روز قیامت موکول کرد. این تأخیر حکم را «ارجاء» نامیدند که مأخوذ است از آیه ۱۰۷ سوره توبه: «وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِمَآءِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» [و گروهی دیگر از ایشان واگذار به فرمان خدا شده اند که با آنها عذاب کند یا توبه شان را بپذیرد و خداوند دانا و راست دانش است]. این فرقه در حقیقت یاران معاویه و طرفداران حکومت آل ابوسفیان بودند که به مناسبت حملات شیعیان و خوارج بر بنی امیه پیدا شدند. مرجئه خود به پنج فرقه تقسیم می شوند: یونسیه، غسانیه، ثوبانیه، ثومنیه و مریسیه.

کوتاه سخن، مرجئه مسئله آزادی اراده را که یکی از پیچیده ترین مسائل فلسفی است مطرح می کنند و در میان می نهند (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۴، ص ۲۰۶؛ آداب المریدین، ص ۳۶۹ و ۳۷۰؛ تصوف و ادبیات تصوف برتلس، ص ۱۵؛ توضیح الملل، ج ۱، ص ۱۷۹؛ الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۳۹؛ الفرق بین الفرق، ص ۲۵ و تاریخ ادبیات در ایران صفا، ج ۱، ص ۵۱ - ۵۴، ۵۵، ۵۸).

۹- قدریه کسانی را گویند که امور و اتفاقات و افعال را، تابع قدرت الهی می دانند و گویند آنچه مقدر است کائن و باشنده است و بشر هیچ نوع اختیاری ندارد؛ زیرا آنچه باید به وقوع پیوندد در عالم نفس بکلی معین شده است. طایفه ای از متکلمان (معتزله) هم می گویند خیر و شر تابع قدر است، به عبارت دیگر قدری مذهب همان جبری مذهب است این تعلیمات را «مبعد جهنمی» و «غیلان دمشقی» رواج دادند. متعصبان در مخالفت با قدریه به احادیثی از قبیل «القدریه مجوس هذه الأمة» و «القدریه خصماء الله» استناد می کرده اند که جعلی بودن آنها بدیهی است (فرهنگ معارف اسلامی، ج

۳، ص ۵۰۱). شیخ محمود شبستری در گلشن راز به همین حدیث نظر دارد که می‌گوید:

هر آنکس را که مذهب غیر جبر است نبی فرموده کاو مانند گبر است

اگر حدیث صحیح باشد متوجه برخی از معتزله است که مانند ثنویه برای تکوین افعال دو مبدأ قائلند و معتقدند که مجموع دو قدرت یعنی قدرت بشر و قدرت خداوند سبب تام وجود فعل می‌شود. برای اطلاع بیشتر، نیز بنگرید به بحث مستوفای استاد جلال همایی در مصباح الهدایه، پانویس شماره ۱، ص ۳۴ - ۳۰؛ تاریخ ادبیات ایران صفا، ج ۱، ص ۵۳ - ۵۲، ۶۰، ۹۰، ۲۳۴).

۱۰- جبریّه مقابل قدریّه اند و فرقه ای بزرگ هستند که به فرق و شعب مختلف منشعب شده اند. جبر عبارت از نفی فعل از عید و اضافه آن به رب است. گروهی از جبریّه گویند هیچ فعلی از جانب بنده صادر نمی‌شود و اساساً بنده بر فعل قدرت ندارد. برخی دیگر که معتدلتر هستند برای بنده قدرت غیر مؤثری قائلند (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۷۳ به نقل از: ملل و فحل شهرستانی، ص ۸ - ۳۷). لازم به تذکر است که جبریّه منکر اراده آزاد بشر بودند. طبق تعلیمات آنها هر عملی را اراده خداوندی انجام می‌دهد و انسان تنها این استعداد را دارد که آن اراده را جامه عمل بپوشاند. گروههایی از این فرقه حتی گاهی فراتر نهاده اند و چنین می‌پنداشته اند که اراده انسان هیچ گونه ارزشی ندارد و بدین ترتیب تعلیمات آنها مغایر با قرآن بود زیرا با وجودی که در کتاب آسمانی تقدیر مقامی شامخ دارد ولی هیچ‌گاه چنین اعتقاد اکیدی نسبت به تقدیر و سرنوشت تعلیم داده نمی‌شود (تصوف و ادبیات تصوف برتلس، ص ۱۵).

جبریّه در معتقدات خود به آیات مختلفه و بویژه به «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» استناد می‌کنند (سورده انفاق (۸) آیه ۱۷). و این رباعی که آخرین سروده خیام است نمودار تام اندیشه جبریّه است:

در رهگذرم هزار جا دام نهی      گویی که بگیرمت اگر گام نهی  
بلذره جهان ز حکم تو خالی نیست      حکم تو کنی و عاصم نام نهی؟!

(چهار مقاله عروضی، تعلیقات علامه قزوینی)

۱۱- معتزله گروهی از فرق اسلامی اند که در عصر بنی امیه ظهور کردند و تا چند قرن در تمدن اسلامی تأثیر داشتند. مؤسس این فرقه، اصل بن عطا، شاگرد حسن بصری است که از مجلس وی اعتزال گزید. وی به کمک عمرو بن عبید این فرقه را پدید آورد. پیرامون این مکتب را در فارسی «عدلی مذهب» نیز می‌گفتند. ظهور این فرقه در تمدن اسلامی باعث ایجاد نهضت و تحویل فکری بزرگی گردید و مسلمین را با علوم و فلسفه آشنا کرد؛ بهمین جهت مورد بغض و کینه شدید محدثین و اشاعره

واقع شدند. واصل صاحب گناه کبیره را نه مؤمن می‌داند و نه کافر، بلکه بین بین داند. اصول عقاید معتزله عبارت است از: ۱- قول به «المنزلة بین المنزلتین» ۲- قول به توحید ۳- قول به عدل ۴- قول به وعد و وعید ۵- قول به امر به معروف و نهی از منکر (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۴، ص ۲۸۶؛ فرهنگ فارسی معین، ج ۶، ص ۱۹۹۴؛ تاریخ ادبیات در ایران صفا، ص ۴۲، ۵۹، ۵۳، ۶۰، ۸۳، ۹۰، ۱۸۸، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۴ - ۲۳۸، ۲۵۴، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۲ - ۲۷۷، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۰ - ۳۲۱، ۳۱۹، ۳۲۸، ۳۴۹، ۳۹۱، ۴۸۷).

معتزله برخلاف اشاعره معتقدند که قدرت و اراده خدا در مورد افعال اختیاری بشر بهیچوجه مؤثر نیست بلکه تنها نیروی توانایی و خواست بشر موجد و خالق افعال ارادی اوست، هم در فعال مباشر و هم در افعال تولیدی، برخی از معتزله گویند که مجموع دو قدرت یعنی قدرت بشر و قدرت خداوند بشر سبب تام وجود فعل می‌شود و هر یک از این دو قدرت به تنهایی سبب ناقص فعال است (مصباح الهدایه، ص ۳۱، پانویس ۱).

۱۲- اشاعره پیروان ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (متوفی ۳۳۴ هـ) هستند. به عقیده وی ایمان تصدیق قلبی است و قول به زبان و عمل به ارکان از فروع آن است. به اعتقاد اشاعره امامت باتفاق و اختیار - نه به نص و تعیین - ثابت می‌شود و به این ترتیب وی طریقه اهل سنت را تأیید می‌کند. راجع به قرآن، اشعریه برخلاف معتزله معتقد به قدم آن هستند. ابوالحسن اشعری و پیروان او می‌گویند که قدرت و اراده انسانی مطلقاً در وجود افعال ارادی او مؤثر نیست و این که می‌بینم افعال ما مسبوق به قدرت و اراده ماست و فعل بعد از خواستن و توانستن وجود می‌گیرد نه از این جهت است که اراده ما در وجود فعل مؤثر باشد، بلکه فعل مخلوق خداست و «عادة الله» برای این جاری شده است که اراده و قدرتی در بندگان بیافریند و فعل را مقارن قدرت و اراده ایشان خلق و ایجاد کند (فرهنگ فارسی معین، ج ۵، ص ۱۵۲).

اشاعره می‌گویند خداوند بندگان خود را تکلیف می‌کند و ثواب و عقاب برای این است که مملوک اویند و مالک در مملوک خود هر نوع تصرفی کند، کسی را حق چون و چرا نیست. و عقل بشر از درک حکم و مصالح افعال الهی قاصر است (مصباح الهدایه، ص ۳۱، پانویس شماره ۱). برای اطلاع بیشتر بنگرید به: غزالی فاضل استاد جلال همایی؛ تاریخ ادبیات در ایران صفا ج ۱، ص ۵۶، ۶۰ - ۵۸، ۲۴۶ - ۲۴۰، ۷۹ - ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۷، ۳۷۷.

۱۳- مُصلّین از جمله فرق مسیحی هستند که راه ریشه‌کن کردن گناه و رسیدن انسان به اوج کمال روحانی را در گزاردن نمازهای متصله می‌دانند. این فرقه از ابتدای نیمه دوم قرن چهارم میلادی تا

قرن ششم به نشر عقاید خود پرداختند.

۱۴- یوکیتهای یکی از فرق مسیحی هستند که عقیده داشتند دعای دائم تنها راه نجات و رستگاری است. این فرقه و نیز مصلّین از جهت قیاس و تطبیق با «خوارج» در اسلام ستجیده می شوند و از دیدگاه مسیحیان کافر به شمار می آیند.

۱۵- فلوطین فیلسوف مکتب نوافلاطونی (۲۷۰ - ۲۰۴ م) است که در روم متولد شد و در مصر اقامت گزید و در اسکندریه به درك محضر امونیوس ساکاس نایل آمد و از فلسفه و عرفان بهره مند شد. وی خواهان آشنایی با حکمت ایرانیان و هندوان گردید. وی در عصر شاهپور بن اردشیر ساسانی به ایران آمد و در بازگشت در روم به تعلیم و ارشاد پرداخت. مریدانش برای وی کشف و کرامت قایل بودند. فلوطین هرگز از کسان و خویشان و متعلقات دنیوی سخن به میان نیاورد. از گفتن روز و ماه تولدش - که می خواستند برایش جشن بگیرند - خودداری می کرد. وقتی می خواستند شمایل وی را تصویر کنند، گفت: تن اصلی چه شرافت دارد که بدل هم برای آن بطلبیم. فلوطین تا دیرگاهی به تدریس و تعلیم شفاهی اکتفا می کرد و عاقبت به اصرار شاگردان خویش، فلسفه خود را در ۵۴ رساله به تحریر آورد و فروریوس، صاحب رساله «ایساغوجی» که از مریدان خاص وی بود رسالات او را در شش مجلد، هر يك مشتمل بر نه رساله، مرتب کرد که به «رسالات نه گانه» شهرت یافت. فلسفه فلوطین وحدت وجودی است یعنی حقیقت را واحد می داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می شمارد، موجودات را تراوش و فیضان مبدأ نخستین و مصدر کل می انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می پندارد که در قوس نزول، عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می کند (فرهنگ فارسی معین، ج ۶، ص ۱۳۷۷).

فلوطین با سه عقیده معروف مادیت، شکاکیت و ثنویت مبارزه کرده است و به عقیده او واقعیت امری معنوی و روحانی است نه مادی و این واقعیت شناختنی است و شک نکردنی و یگانه است نه دوگانه. او به سه جوهر یا سه اقوم معتقد است: خدایا احد، روح یا عقل، و نفس. فلسفه اخلاقی او بر پایه رهایی نفس جزئی از قید عالم ماده و صعود او به عالم عقل و اتحاد او با عالم احدیت است. او یکی از صاحب نظران بزرگ دنیای قدیم است. قدرت وی در آمیختن فلسفه افلاطون و ارسطو با فلسفه رواقیان است. او از این سه جریان فکری فلسفه نوی پدید آورده که از مهمترین فلسفه های جهان است و به فلسفه نوافلاطونی، که رنگ عرفانی و دینی هم دارد، معروف شده است. تأثیر وی در افکار فلاسفه اسلامی از تأثیر ارسطو کمتر نبوده است (نقل به اختصار از ۱۵ یرة المعارف فارسی مصاحب).

۱۶- فیلسوف معروف نوافلاطونی (۳۰۴ - ۲۳۲ یا ۲۳۳ م) و شاگرد فلوطین که در فلسفه

ذکایی تمام داشت و در فهم سخنان ارسطو برتر از دیگران بود. در فلسطین یا در صور متولد شد و در ۲۶۴ به رم رفت و تا آخر عمر در آنجا میزیست. آثار فلوطین، کتاب بطليموس در موسیقی، و کتاب قاطیغوریاس ارسطو را شرح کرد و زندگینامه‌ای از فیثاغورس و فلوطین نوشت. آثار وی در نقل فلسفه یونان در میان مسلمانان تأثیر بسیار داشته است. از آثار یونانی موجود وی فقط یکی هست که ترجمه کامل آن به زبان عربی نیز در دست است، و آن کتاب **ایماگوگه** است، که ایساغوجی صورت معرب نام آن می‌باشد. این کتاب در ممالک اسلامی و نیز صورت یونانی و ترجمه لاتینی آن رواج بسیار یافت. کتاب «مدخل برقیاسات حملیه» اثری دیگر از اوست که ابو عثمان دمشقی آن را به عربی ترجمه کرده است (فرهنگ فارسی معین، ج ۶، ص ۱۳۴۲؛ ۱۵ یوه المعارف فارسی مصاحب).

۱۷. در مآخذ اسلامی برقلس، فیلسوف نوافلاطونی و از ریاضیون و منجمین (حدود ۴۸۵ - ۴۱۰ م). او در قسطنطنیه متولد شد، اما در لوقیه [لوکیا، لیس] پرورش یافت. وی در اسکندریه و آتن تحصیل کرد و در مجالس درس اریون و لئوناس و هرون شرکت کرد. در آتن از استاد خود سیریانوس و جانشین پلوتارک استفاضه کرد و در سن ۴۰ سالگی به ریاست حوزه درس سیریانوس برگزیده شد و ۳۰ سال در این مقام بود. تعلیمات او یک نوع طریقه تصوف است که تحت تأثیر عقاید کلدانی است. وی معتقد است که انسان از طریق عشق و عمل به حقیقت و ایمان با خدا وحدت می‌یابد. از تألیفات او شرح معروف «طیماوس» (رساله افلاطون) و شرح بر «مانیدس» (رساله افلاطون) و شروع مهندسان قدیم است. پروکلوس شروع فروان بر آثار هزیود، افلاطون، ارسطو، و بر کتاب اصول هندسه اقلیدس و کتاب **الاریعه بطلمیوس** نوشته است. قطعاتی از تألیفات وی را ویکتور کوزن طی سالهای ۲۷ - ۱۸۱۹ م نشر داده است (لغت نامه دهخدا، پ - پلاته، ص ۲ - ۲۶۱؛ فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۵۷ - ۲۵۶؛ ۱۵ یوه المعارف فارسی مصاحب).

۱۸ - الهیات ارسطو در کتاب **ما بعد الطبیعه** مطرح شده که نمونه کاملی است از تحقیقات فلسفی مجرد و بحث در نظریات حکما مطالب ما بعد الطبیعه را الهیات ارسطو یا حکمت اولی خوانده‌اند. ارسطو در تعریف الهیات یا حکمت اولی گوید: «علم به وجود از حیث این که وجود است، یعنی نه علم به این وجود یا آن وجود، یا فلان وجود، بلکه علم به وجود بطور مطلق و علم به حقیقت وجود و مبادی و علل واحوال و اوصاف اصلی آن». (سیر حکمت در اروپا، ص ۴۲).

۱۹ - قرن اول بعد از میلاد، از اعضای محکمه آریاهاگوس، که به وسیله بولس حواری به مسیحیت گروید. بر طبق روایات، از شهدای مسیحی و نخستین اسقف آتن بود. گاهی او را با قدیس دنی اشتباه کرده‌اند. در قرون وسطی بعضی از آثار فلسفی به او نسبت داده می‌شد، ولی این آثار (بزبان



یونانی) در اواخر قرن پنجم میلادی یا اوایل قرن ششم میلادی احتمالاً در فلسطین نوشته شده است و نویسنده آنها امروز یونوسیوس کاذب خوانده می شود. به هر حال آثار مذکور در رشد فلسفه مدرسی نفوذ پایداری داشته است (دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۲۰- بولس حواری یا بولس رسول یا قدیس بولس که به فرانسه سن پل و به انگلیسی سنت پل نامند، در گذشته سال ۶۷ بعد از میلاد، رسول امتها، یکی از بارزترین شخصیت‌های تاریخ مسیحیت است. وی از یهودیان اتباع روم و نام اصلی وی شاول بود، و شغل خیمه دوزی داشت. در اورشلیم تحصیل کرد، و در یهودیت سخت متعصب بود. مآخذ عمده زندگی او کتاب اعمال رسولان و رسالت منتسب باو است. این رسالات، که بعضی از آنها بیگمان توسط وی نوشته شده و برخی به عقیده گروهی از محققین بزمان متأخرتری تعلق دارد، از شاهکارهای ادبیات جهان و در عین حال مآخذ بسیاری از عقاید مسیحیت اند. نخستین تماس بولس با مسیحیان هنگام شهادت قدیس استفانوس بود. اندکی بعد (سال ۳۵ بعد از میلاد؟) هنگامی که برای یاری به سرکوبی مسیحیان عازم دمشق بود، نوری خیره کننده بر او تابید، و ندائی شنید که «چرا بر من جفا میکنی؟» بدین سان، بولس به مسیحیت گروید. نامش را از شاول به بولس برگردانید، و همراه چند تن دیگر از رسولان مسیح، برای ترویج مسیحیت به شرق نزدیک و سرزمینهای یونانی سفر کرد. در اورشلیم به اتهام تحریک مردم به اغتشاش توقیف شد (۵۷ بعد از میلاد)، دو سال محبوس بود، و سپس به رم فرستاده شد، و در آنجا نیز زندانی گردید (۲- ۶۰ میلاد)، و سپس از کلیه اتهامات تبرئه گشت. ظاهراً در دوره نرون به قتل رسید؛ به نقل روایات، در همان روز شهادت پطرس سرش را از تن جدا کردند.

رسالات منسوب به او عبارتند از رساله ای به افسومیان، دو رساله به تالونیکیان؛ رساله ای به تیموتی؛ دو رساله به تیموثاوس؛ رساله ای به عبرانیان؛ رساله ای به غلاطیان؛ رساله ای به فلیمون؛ رساله ای به فیلیپیان؛ دو رساله به کورنثیان؛ و رساله ای به کولسیان (دایرة المعارف فارسی مصاحب). ۲۱- با وجود جستجوی زیاد، متأسفانه اطلاعاتی در مورد هیروتیوس Hierotheus به دست

نیامد. شاید وی همان معلم دیونوسیوس کاذب باشد که در باب عدم علم خالق به جزئیات معتقد بود که علم خداوند بر جزئیات تعلق نمی گیرد و اعتقادات معتزله درباره عدم علم خداوند به جزئیات از این جا سرچشمه می گیرد که در تمدن اسلامی باعث تکفیر آنان شد. وی در قرن پنجم میلادی می زیست (تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص ۱۵۸).

۲۲- با وجود بررسی های مختلف وجست وجوی منابع در دسترس، اطلاعاتی درباره فروتینگهام Frothingham فراچنگ نیامد.

۲۳- وی در نیمه دوم قرن پنجم میلادی در شهر رها به دنیا آمد. در جوانی به مصر رفت و از راهبی به نام یوحنا (اسکاتس) عقاید اساسی وحدت وجود را دریافت و به موطن خود بازگشت و به شرح انجیل پرداخت. در ابتدا منکر عذاب جهنم و آتش گردید و گفت گناهکاران بعد از تطهیر به بهشت خواهند رفت. با ابراز این نظر وی را ملحد شمردند و از رها تبعید کردند. پس از آن به بیت المقدس پناه برد و رسایل ناقص دیونسیوس را جمع آوری کرد و به او نسبت داد. وی آرای خود را به نام استاد خویش هیروتیوس تألیف و منتشر کرد (اسلام و تصوف، ص ۱۶، پانویس شماره ۱).

۲۴- یکی از مشاهیر ادب سریانی است که به سال ۴۵۱ میلادی در سروج (قریه ای در کنار فرات و غرب حران) به دنیا آمد. در رها تحصیل کرد و به وفور علم و کثرت فصاحت شهرت یافت و در سلك ارباب کلیسا درآمد و در زادگاه خویش به خدمت مشغول شد. بعدها اسقف بطنان گردید و به سال ۵۲۱ میلادی در هفتاد سالگی بدرود حیات گفت. (اسلام و تصوف، ص ۱۷، پانویس شماره ۱).

۲۵- راهبی که به وحدت وجود معتقد بود و اتقان [استفن، اصطفتن] بارسدیلی نظریات او را برگرفت و رواج داد. او در ابتدای قرن نهم میلادی در اسکاتلند متولد شد و در حدود سال ۸۸۰ میلادی بدرود حیات گفت. در منازعات و مجادلات دینی زمان خود مؤثر بوده است (اسلام و تصوف، ص ۱۷، پانویس شماره ۱).

۲۶- فیض در لغت به معنی لبالب شدن و باران زیاد است و در اصطلاح ارباب معرفت امری است در قلب به طریق الهام که بی زحمت کسب است و اطلاق بر فعل فاعلی شود که فعلش همیشگی بود و بلاعوض و بدون غرض باشد، از این جهت حق را مبدأ فیاض گویند (فهرنگ معارف اسلامی، ج ۳، ص ۴۷۶). لاهیجی گوید: «فیض تجلی رحمانی علی الدوام بر موجودات فیاض است و اشیا آنأ فأنأ از مقتضای امکانیت ذاتی نیست می شوند و به فیض تجلی حق هست می گردند و سرعت تجدد فیض رحمانی به نوعی است که رفتن و آمدن آن را نمی توان ادراک کرد، بلکه آمدنش عین رفتن است و رفتنش عین آمدن (شرح گلشن داذ، ص ۱۷ - ۱۶). به سخن قطب الدین شیرازی فیض خداوند ابدی است زیرا فاعل فیض نه تغییر پذیر است و نه قابل انعدام، «چه گویی درباب نیر و شعاع آن که انعکاس شعاع از دوام نیر نیز حاکی است و دوام نیر دوام شعاع را ایجاد می کند.» (شرح حکمة الاشراق، ص ۴۰۹).

۲۷- اشراق در لغت به معنی روشن کردن و در اصطلاح حکما نام مکتبی است ذوقی که پیروان آن قطع نظر از اعتماد داشتن به شریعتی خاص اهل ریاضت و مجاهده اند. بنیانگذار این مکتب شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۸۱ - ۵۴۵ هـ) است. شیخ شهاب الدین درباره حکمت اشراق که حکمتی است براساس ذوق و کشف و شهود، و نه برپای برهان و استدلال، می گوید: «من مسائل حکمت ذوق را

از راه یافت و کشف و شهود بدست آوردم و سپس در جستجوی برهان و دلیل برآمدم نه برعکس، در حالی که در فلسفهٔ بحثی (فلسفهٔ مشاء منظور است) نخست مبنای آن استدلال است بدون آن که مسائل و مباحث آن محقق شده باشد؛ در حالی که در حکمت ذوقی (اشراق) نخست دل می‌پذیرد و آن را باور می‌کند و سپس به دنبال برهان می‌رود. من خود آنچه را یافته‌ام باور دارم و برای خود نیازی به برهان و استدلال ندارم و اگر استدلال و برهانی اقامت کرده‌ام در مقام تعلیم و آموزندگی می‌باشد» (حکمة الاشراق، مقدمه، ص ۷).

علامه قطب الدین شیرازی می‌گوید: «فلسفهٔ مشرق همان فلسفهٔ اشراق است و تکیهٔ حکمای قدیم ایران نیز بر ذوق و کشف بوده است و سهروردی که احیا کنندهٔ حکمت مشرق زمین است از همین وجه حکمت خود را حکمت اشراق نام نهاده است (شرح حکمة الاشراق، ص ۹).

۲۸- معرفت در لغت به معنی شناسایی است و در اصطلاح صوفیان علمی است که مسبوق به فکر باشد و قابل شك نباشد. شبلی گوید: «معرفت دوام حیرت است و حقیقت معرفت عجز از معرفت است». حضرت علی علیه السلام فرماید: «عَرَفْتُ اللَّهَ بِاللَّهِ وَ عَرَفْتُ مَا دُونَ اللَّهَ بِنُورِ اللَّهِ» [خدا را به خدا شناختم و جز او را به نور او] (شرح تعرف، ج ۳، ص ۴۳ - ۱۳۸؛ کشف المحجوب، ص ۳۴۳).

ذوالنون مصری گفت: «معرفت بر سه وجه است، یکی معرفت توحید و این عامهٔ مؤمنان راست. دوم معرفت حجت و بیان است و این حکما و بلغا و علما راست سوم معرفت صفات و حدانیت است و این اهل ولایت الله راست. آن جماعتی که شاهد حقت بدلهای خویش تا حق تعالی برایشان ظاهر می‌گرداند آنج بر هیچ کس از عالمیان ظاهر نگرداند». و باز گفت: «حقیقت معرفت اطلاع حق است بر اسرار بدانچ لطایف انوار معرفت بدان نمی‌یوندد، یعنی هم به نور آفتاب آفتاب را توان دید». از همین روی است که «آنک عارف تراست بخدای تحیر او در خدا سخت تر است و بیشتر از جهت آنکه هر که به آفتاب نزدیکتر بود در آفتاب متحیرتر بود تا بجایی رسد که او او نبود...» این منقولات نشان می‌دهد که آنچه صوفیان «معرفت» می‌خوانند چیزی است که مشابه با «گنوس» در آیین هلنیستی است و آن عبارت از تجربهٔ سریعی که عقل در آن هیچ دخالتی ندارد و شهود حق است در قلبی که به روشنی خداوند منور گردیده است (تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، ص ۲۲-۲۱).

۲۹- جذبه عبارت از تقرب بنده است به مقتضای عنایت خداوند که در طی منازل بسوی حق بدون رنج و سعی خودش همه چیز از طرف خداوند برای او تهیه شده است و یا عبارت از نزدیک گردانیدن حق است مر بنده را به عنایت ازلیت خود و مهیا کردن او را برای وصول به حقیقت بدون زحمت و کوشش. آنچه از طرف حق است نامش جذبه است و آنچه از طرف بنده است نامش میل و اراده و

محبت و عشق است، توجه بنده هرچند زیاد شود نامش دیگر می‌گردد تا بجائی رسد که سالک به یکبار ترك همه چیز کند و روی به خدا آرد، یعنی از همه چیز بگذرد، يك قبله ای شود و هرچه جز حق است فراموش کند (فرهنگ عرفانی، ص ۱۵۲).

به سخن روز بهان بقلی، «حقیقت جذبه ظهور لوايح تجلی است در عین ارواح تاطیران کند بجناح اشتیاق؛ بمعادن حقایق» (شرح شطحیات، ص ۶۲۱). خواجه عبدالله گوید: «جوانمرد در این جذبه الهی مسافت همه عمر باز برد که گفته اند: جَذْبَةُ مِنَ الْحَقِّ تَوَازِي عَمَلِ الثَّقَلَيْنِ». (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۲۷۹). و اسفراینی در این باب افزاید: «جذبه از جذبات حضرت الوهیت در آید و بنده را بیک طرفه العین از مقام بُعد بمقام قُرب رساند و جذبه من جذبات الحق تَوَازِي عَمَلِ الثَّقَلَيْنِ بدین معنی باشد، یعنی بعمل ثقلین بدین مقام نتوان رسید» (کاشف الاسرار، ص ۳۸، ۱۲۰). محمد طبسی باختصار گوید: «جذبه تقرب عبدست به حضرت حق به مقتضی عنایت الهی و مهیا گردانیدن مجموع مایحتاج بنده در طی منازل و قطع مراحل بی کلفت و سعی» (شناخت شاخص های عرفانی، رسالة اصطلاحات مولانا محمد طبسی، ص ۹۹).

۳۰- ابوالفیض ثوبان بن ابراهیم و بقولی فیض بن ابراهیم (حدود ۲۴۵ - ۱۸۰ هـ) زاهد و عارف و از مشایخ عرفای بزرگ سده سوم هجری است. در اخیم (در مصر علیا) بدنیا آمد. پدرش از مردم نوبه بود و خود او مولی [= بنده آزاد شده] به شما می آمد. او به مکه و دمشق سفر کرد. مخلوق بودن قرآن را قبول نداشت و به همین جهت متعزله با وی خصومت داشتند. در اواخر عمر از جانب يك فقیه مالکی، موسوم به عبدالله ابن عبدالحکم به سبب تعلیم عقاید خویش، متهم به زندقه شد و در بغداد محبوس گردید، اما متوکل خلیفه او را نزد خود خواست و سخنانش بشنید و آزادش کرد. ذوالنون به مصر باز گشت و در جیزه وفات یافت.

تعالیم و عقاید او را صوفیه بعد از او خاصه حارث محاسبی تبیین و تقریر کرده اند. وی از قدیمترین کسانی بود که در باب مقامات و احوال سخن گفت. همچنین، قول وی در باب معرفت و حُب اهمیت دارد؛ وی معرفت را عبارت از «شناخت اوصاف احدیت» می خواند، و حُب را عبارت می دانست از اینکه انسان آنچه را خداوند دوست می دارد دوست بدارد و آنچه را خداوند دشمن می دارد وی نیز دشمن بدارد (درة المعارف فارسی مصاحب).

در مثنوی مولوی و منظومه های سنائی و عطار و تذکرة الاولیاء و رسالة قشیریه و نفحات الانس جامی و سایر کتب عرفانی دیگر اعم از نظم و نثر اقوالی و حکایاتی از او آورده اند.

۳۱- آیین گنوسی یا گنوستیسیسم [مشتق از کلمه یونانی گنوسیس به معنی معرفت و

شناخت [عنوان مجموعه ای از ادیان و مذاهب و نحله های دینی است که از قرن اول قبل از میلاد تا قرن سوم بعد از میلاد در فلسطین و سوریه و بین النهرین و مصر وجود داشته است. در همه این فرق نوعی معرفت باطنی و روحانی و فوق طبیعی - که می توان از آن به کشف و اشراق و شهود تعبیر کرد - مایه نجات و رستگاری انسان شناخته شده است. از صفات عام این آیین اعتقاد به دو مبدأ خیر و شر، یا اعتقاد به ثنویت و دوگانگی است. این اعتقاد برپایه این اصل است که این جهان پر از شر و فساد و زشتی و پلیدی نمی تواند ساخته و پرداخته خدای واحدی که مبدأ خیرات است باشد، و باید در آفرینش به دو اصل خیر و شر و نور و ظلمت نایل شد، که با همه تضاد و اختلاف عمیق در طبیعتشان، به هم آمیخته اند و انسان که خود نتیجه این آمیزش است به این جهان افتاده و از اصل خود دور مانده و غریب و ناآشناست. انسان تنها در سایه گنوسی یا معرفت شهودی باطنی یا کشف و الهام معنوی است که از اصل شریف خود آگاه می شود و روزگار وصل خود را باز می جوید. این قسمت از مبادی گنوسی در عرفان و تصوف اسلامی نیز وارد شده است (نقل به اختصار از دایرة المعارف فارسی مصاحب). دوست دانشور آقای حسن لاهوتی خاطر نشان فرمودند که: کلمه Gnostic که در ترجمه های فارسی برابر عارف آمده است، باید از همین ریشه باشد. استاد فقید نیکلسن، در شرح خود بر مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۶۳، آن را برابر «عالم ربانی» آورده است و به صراحت آوا نویسی کرده و جای دیگر در همان کتاب، ص ۲۵۷، به اشاره این واژه را مرادف عالم حق، عالم بالله و عارف بالله = Knower of God گرفته است.

۳۲- ابو محفوظ معروف بن فیروزان کرخی بغدادی از صوفیان اوایل است که پدر و مادرش ترسا بودند و بر دست علی بن موسی الرضا علیه السلام مسلمان شد. وی در تصوف شاگرد فرقد سنجی (متوفی ۱۳۱ هـ) بود. محققان صوفیه در باره معروف معتقد به خلافت و جانشینی پس از حضرت رضا (ع) نیستند زیرا وی در سال ۲۰۰ هجری، یعنی سه سال قبل از امام (ع) وفات کرده بود و انتقال منصب قطبیت و مقام خلافت به مرده ممکن نیست. برای اطلاع بیشتر از شرح احوال وی، رجوع کنید به: رساله قشریه، تذکرة الاولیاء و نفحات الانس، ذیل همین نام.

۳۳- صابین، صابثون یا صابئه، فرقه ای مذهبی و قدیمی هستند که مرکز آنها حران بود. در زمان مأمون خلیفه عباسی، برای رهایی از گزند مسلمانان، خود را اهل کتاب و از صابثین مذکور در قرآن وانمود کردند و بدین سان نام صابثین و صابئه بر آنها ماند. آنان معتقد بودند که عالم را صانع است قادر و حکیم، که تقرب به وی فقط بواسطه «روحانیان» امکان پذیر است و این روحانیان مطهرند و از مواد جسمانی، قوای جسدی، حرکات مکانی، و تغییرات زمانی منزیه می باشند. آدمی باید نفس خود را از آلودگی به شهوات طبیعی پاک کند تا با روحانیان مناسبت یابد و بتواند به آنها توسل جوید. از

روحانیان، بعضی را مدبر سیارات سببه می دانستند، و هر سیاره را در حکم «هیکل» [= معبد] روحانی مدبر آن، و نسبت هر روحانی را به هیکلش مثل نسبت روح به بدن می شمردند. صابئه بعضی مستقیماً ستارگان را می پرستیدند و برخی بتهای مصنوع را به عنوان نمایندگان آنها در معابد ستایش می کردند. این فرقه به سبب دانشمندانی که از میان آنها برخاسته اند معروفند. از دانشمندان بزرگ آنها ثابت بن قره، سنان بن ثابت، بتانی، ابوجعفر خازن و خاندان صابی را می توان نام برد. جابزین حیان را نیز از این فرقه شمرده اند. صابئه از طریق ترجمه آثار یونانی به زبان عربی، در نقل علوم یونانی به عالم اسلام نقش مهمی داشته اند (نقل به اختصار از: *دایرة المعارف فارسی* مصاحب).

۳۴- ابواسحاق ابراهیم بن ادهم بن منصور بلخی از زاهدان و عارفان مشهور ایرانی قرن دوم هجری به شمارست. وی بنا بر مشهور از امیرزادگان بلخ بود، اما بر اثر تمایل به زهد و عرفان، از سر ملک و مال پدر برخاست، جامه پشمین پوشید و به سیاحت و عبادت و ریاضت پرداخت. حکایت حال او از بعضی جهات به احوال بودا شباهت دارد. ابراهیم ادهم در طریقه تصوف مقام بزرگ یافت و به صحبت سفیان نوری و فضیل بن عیاض رسید. در کتابهای صوفیه حالات و کرامات بسیار به وی منسوب شده است و سخنان بلند و مؤثر او را نقل کرده اند. وی به سال ۱۶۱ هجری در گذشت و جامی درباره او گفته است:

بر کلاه قفر ابراهیم ادهم نقش بود      قدر درویشی کسی داند که شاهی کرده است

(سفینه فرخ، ص ۷۳۳)، (دایرة المعارف فارسی مصاحب)

۳۵- جرجانی در تعریفات خود آورده است: «اسم اعظم، آن نام خداوند است که جامع جمیع اسماء است، بعضی گفته اند که اسم اعظم الله است زیرا که اسم ذات موصوفه بجمیع صفات است». نیز گفته اند: «اسم الله الاعظم شهود سالک است، و هر چه در آن شهود موجود یابد، وجود آنرا بعد از شهود موجود یابد» (کاشف الاسرار، ص ۷۸). بعضی گویند اسم اعظم کلمه الله است و «الله گفتن» دهان می خواهد. مولوی گوید:

يك دهان خواهم به پهنای فلک      تا بگویم وصف آن رشك ملك

شاه نعمت الله گوید: «تمام اسماء خدا اسم اعظمند»

اسم اعظم نزد ما باشد قدیم      یعنی بسم الله الرحمن الرحيم

اسم اعظم کار ساز ذات اوست      عقل کل يك نقطه از آیات اوست

(فرهنگ عرفانی، ص ۴۳).

۳۶- خضر، شهرت شخصی افسانه ای که در اعتقاد عامه مسلمانان، با شخص دیگری - نامش

الیاس - به سبب نوشیدن آب حیات در قلمرو ظلمات، عمر ابدی یافته اند و از آن دو، به موجب روایات، خضر در بیابانها و الیاس در دریاها دائم برای کمک به درماندگان و گمشدگان اهتمام دارند. به موجب بعضی قصه ها، چون در آب زندگانی غوطه خورد، سبز شد، و نام خضر [= سبز] از آنجا به او داده شد. در اخبار و روایات اسلامی، خضر و الیاس هر دو پیغمبر شناخته شده اند. همچنین، ذکر خضر و داستان ملاقات او با اشخاص در قصص اسلامی و کتب صوفیه بسیار آمده است. به موجب بعضی روایات شیعه، خضر با ائمه و از جمله علی بن ابی طالب (ع) و امام محمد باقر (ع) مکرر ملاقات کرده است و او را غالباً شیعه شمرده اند. برخی از صوفیه و مشایخ عرفا مدعی دیدار خضر شده اند. (نقل به اختصار از: دایرة المعارف فارسی مصاحب)

۳۷- پیروان مانی (۲۷۶ - ۲۱۵ م) که اصول تعالیم وی به شکل آیین و دین جدیدی در عصر ساسانی پدیدار شد و در میان مسیحیان بین النهرین پیروان بسیاری یافت. آثار مانی یکی «شاپورگان» به زبان پهلوی و دیگری «ارژنگ» است که تصاویر آن برای بیسوادان جنبه تعلیمی داشت. بعد از قتل مانی توسط بهرام اول، دین او از میان نرفت و حتی پس از ظهور اسلام تا تبت و در غرب تا جنوب فرانسه انتشار یافت. مذهب مانی معجونی از اعتقادات ادیان زردشتی، عیسوی، بودایی و یونانی بود.

۳۸- حجاب در لغت به معنی پوشش و پرده و مانع است و در اصطلاح، حایل میان عاشق و معشوق را گویند، چنان که حافظ گفت:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

سراج گوید: «حجاب حایل و پرده ای است که میان مطلوب و طالب باشد» (اللمع، ص ۳۵۳). مولانا محمد طبعی گوید: «موانعی که عاشق را باز دارد به نوعی از جهت عاشق به ارادت معشوق» (مسائل اصطلاحات، ص ۹۴). ذوالنون در دعا می گفت: «اللَّهُمَّ لَا تُعَذِّبْنِي بِذُلِّ الْحِجَابِ» [خداوند مرا به خواری حجاب عذاب مکن]. جنید را گفتند که می گویی حجاب سه است: نفس و خلق و دنیا. گفت «این سه عام است و حجاب خاص سه است: دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت». و ابوبکر واسطی گفت: «حجاب هر موجودی به وجود اوست از وجود خود». (تذکرة الاولیا، ص ۱۴۸، ۴۴۹، ۷۴۳). حافظ در تفسیر سخن واسطی گوید:

بیا و هستی حافظ زپیش او بردار که با وجود تو کس نشنود زمن که منم

حجاب عبارتست از موانعی است که دیده پندۀ بدان از جمال حضرت جلّت محبوب و ممنوع است. و آن جملگی عوالم مختلف دنیا و آخرت است که بروایتی هزده هزار عالم گویند و بروایتی هفتاد هزار عالم و بروایتی سیصد و شصت هزار. آنچه مناسبتر است هفتاد هزار است که حدیث صحیح بدان

ناطق است که: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ» (هرصادالعباد، ص ۱۱ - ۳۱۰).

صوفیه در مورد عدد حجاب اختلاف کرده‌اند و بحث مستوفای آن در «مشکاة الانوار» غزالی به تفصیل آمده است. حجت الاسلام غزالی حجاب را هفتاد شمرده و استناد می‌کند به: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَاباً مِنْ نُورٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ كُلِّ مَنْ أَدْرَكَ بَصَرَهُ» [خدای را هفتاد پرده از نور است، اگر آن پرده‌ها برگردد، انوار وجه او هر بیننده‌ای را خواهد سوزاند]. (کیمیای معاد، ج ۱، ص ۵۸؛ کاشف الاسرار، ص ۲؛ تمهیدات، ص ۱۰۲؛ ارکان عرفان، ص ۱۸).

۳۹- پیروان شیخ احمد رفاعی حسینی را رفاعیه یا دراویش رفاعی می‌خوانند. شیخ احمد بن ابوالحسن علی بن یحیی، معرف به رفاعی حسینی انصاری، مؤسس طریقه رفاعیه در حدود سال ۵۱۱ هجری قمری است. او در دیه حسن از توابع واسط به دنیا آمد و در واسط به تحصیل پرداخت و بعد به تصوف گرایید. گروهی بی‌شمار بدو پیوستند و اعتقاد شدید به او پیدا کردند. وی بمسال ۵۷۸ هجری در دیه ام عبیده واقع در میان بصره و واسط در گذشت و مقبره او زیارتگاه پیروان طریقه اوست. تألیفات او از این قرار است:

حکم (الرفاعی) در تصوف، ریح الکوثر من کلام الغوث الرفاعی، الرالمصون والنظام الخاص لاهل الاختصاص. (لغت نامه دهخدا، شماره مسلسل ۱۳۸، ص ۳۳ - ۵۳۲).  
۴۰- آیین بودا یا دین بودائی یکی از ادیان بزرگ جهان است و مشتمل بر مجموعه‌ای از اصول فلسفی و اخلاقی مؤسس آن بودا. بودا حدود سال ۵۶۰ قبل از میلاد به دنیا آمد و در حدود سال ۴۸۳ قبل از میلاد در سن ۸۰ سالگی، رخت از جهان بریست. چهار اصل مهم بودا از این قرار است: زندگی رنج است؛ منشأ رنج آرزوی نفس است؛ چون آرزوی نفس زایل شود رنج به پایان می‌رسد؛ راه زائل ساختن آرزوی نفس سلوک در «طریقت» است. ارکان هشتگانه طریقت عبارتند از اعتقاد درست، اراده درست (ترك لذات جسمی، خودداری از آزار جانوران و غیره)، گفتار درست، رفتار درست، معیشت درست، کوشش درست، اندیشه درست و خلسه و حال درست. غایت مرد دیندار آنست که از وجود به نیروانا [سانسکریت = ناپودی، فناء کامل] یا عدم سعادت آمیز پناه برد. (نقل به اختصار از: دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۴۱- ایگناتس گلدزیهر یا گولد تسیهر (۱۹۲۱ - ۱۸۵۰م) مستشرق مجارستانی که در برلین و لایپزیک و بوداپست و قاهره تدریس کرد و در باب تاریخ اسلام و فرقه‌های آن دانشمندی کم نظیر بود و غالب آثارش در درجه اول اهمیت است. او درباره حدیث تتبعات مفصل و دقیق کرده است (نقل به اختصار از: دایرة المعارف فارسی مصاحب).



۴۲- مراقبت نزد اهل سلوك محافظت قلب است از کارهای هست، و علامت آن ایثار است (فرهنگ عرفانی، ص ۴۲۴). جعفر بن نصیر گوید: «مراقبت مراعات سر بود به نگرستن با حق اندر هر خطرانی» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۹۲). محمد ترمذی گفت: «مراقبت آن را باید کرد که هیچ نظر او را از تو غایب نیست و شکر کسی را باید کرد که قدم از ملک و سلطنت او هرگز بیرون نتوان نهاد» (تذکرة الاولیاء، ص ۵۳۳).

مرحوم استاد همایی درین باب گوید: «حالت مراقبه و تمرکز حواس و توجه روح برای تصویر معنویات و صورالهی در ضمیر، بطوری که موجب سکینه قلب و مشاهدات یقینی رحمانی باشد؛ و بهمین معنی مشایخ عرفا و صوفیه به سالکان طریق دستور ذکر و فکر می داده اند... حالت مراقبه معمولاً امری اختیاری است که با نیروی اراده و توجه باطن و قوت جمعیت حواس که عالی ترین مراتب حضور قلب است حاصل می شود؛ و بهمین وسیله است که صور ملکوتی و اشباح مثالی اشخاص بویژه اولیا و مشایخ و اقطاب را در باطن مشاهده می کنند؛ و چه بسا که در آن حال نیز از ایشان فیض می گیرند و جماعتی از صوفیه «سکینه قلب» را بهمین امر تفسیر کرده اند» (مولوی نامه، ص ۷۰۰ - ۶۹۹).

۴۳- «فنا ذهاب علم است در مشهد قرب و فنای سر در نور ملک، و فنای کون در عین توحید، و فنای عبودیت در ربوبیت، و فنای بشریت در تخلق باخلاق حق و فنای فنا، فنای رؤیت فناست» (شرح شطحیات، ص ۴ - ۵۵۳). مراد از فنا، فنای عید است در حق و استهلاك جهات بشریت در جهات ربوبیت. قاضی عبدالنبی احمد نگری گوید: «فناى نزد ارباب حقایق عدم شعور سالک است بواسطه استیلای ظهور وجود حق بر باطن وی» (دستورالعلماء، ج ۳، ص ۴۵). محمد طبسی گوید: «مقام مشاهده مقام فنا باشد و فانی را [در این مقام] نه فهم ماند و نه عبارت» (شناخت شاخص های عرفانی، ص ۹۱). شبلی گفت: «هرکه فانی شود از حق به حق به سبب قیام حق به حق، فانی شود از ربوبیت تا به عبودیت چه رسد. هر که به حق تلف بود، حق او را خلف بود» (تذکرة الاولیاء، ص ۶۳۵). خراز ابراز داشت: «فنا در فناء بنده باشد از رؤیت بندگی» و گفت: «فنا متلاشی شدن است به حق و بقا حضور است با حق» (همان، ص ۴۶۱).

نخستین بار، «فنا» از طرف خراز (متوفی ۲۷۷هـ) چنین تفسیر شد: «الْفَنَاءُ هُوَ التَّلَاشِي بِالْحَقِّ وَ الْبَقَاءُ هُوَ الْحُضُورُ مَعَ الْحَقِّ» (عوادف المعارف، ج ۴، ص ۳۰۲ - ۳۰۰؛ مصباح الهدایه، ص ۴۲۸؛ کشف المحجوب، ص ۳۱۱).

حلاج راه نیل به فنا را چنین می پندارد:

بَيْنِي وَ بَيْنَكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي فَارْفَعْ بِلُطْفِكَ إِنِّي مِنَ الْبَيْنِ

(شرح مثنوی شریف، جزء سوم، ص ۸۹۴).

حیف است که من میان ماجنگ آرد      لطفی کن و از میانه این من بردار  
(سید علی نقوی زاده)

عبدالرحمن جامی گوید: فنا عبارت از آن است که بواسطه استیلاي ظهور هستی حق بر باطن،  
بما سواي او شعور نماند زیرا که صاحب فنا را اگر به فناي خود شعور باشد، صاحب فنا نباشد:

زینسان که فناي خویشتن می خواهی      از خرمن هستیت جوی کی کاهی  
تایک سرموز خویشتن آگاهی      گردم زنی از راه فنا گمراهی

(فرهنگ اشعار حافظ، ص ۴۸۲).

نظر جامی مقتبس است از گفتار همشهری وی شیخ احمد جام که گفت:

تایک سرموی از تو هستی باقیست      آیین دکان بت پرستی باقیست  
گفتی بت پندار شکستم، رستم      آن بت که زبندار پرستی باقیست

(ریاض المعادفین، ذیل احمد جام).

عمان سامانی در گنجینه الاسرار گوید:

از فنا مقصود ما عین بقاست      میل آن رخسار و شوق آن لقاست  
شوق این غم از بی آن شادی است      این خرابی بهر آن آبادی است  
هم فنا را هم بقا را، رونقیم      فانی اندر حق و باقی در حقیق

(گنجینه الاسرار، ص ۷۸ - ۷۲).

اصطلاح فنا که صوفیان به کار می برند به فرضیه های مختلفی مانند طبیعت اتحاد صوفیانه  
منسوب است که بر موارد زیر دلالت می کند: الف - ذات مخلوق (ذات عبد) در ذات خدا از بین می رود  
(فانی شود) و موجودیتش به پایان می رسد: همانطور که قطره آب، حالت ویژه (تعیین) خود را در  
اقیانوس از دست می دهد. ب - صفات مخلوق (صفات عبد) در صفات خدا فانی می شود؛ بدین ترتیب  
که صفات بشری او به صفات الهی عوض (مبدل) می شود بطوری که خداوند، گوش و چشم او می گردد.  
ج - ذات مخلوق در نور ذات الهی محو می شود، همانطور که ستارگان در اثر نور خورشید ناپدید  
می گردند، خلقت (خلقیه) او هیچ گاه باز نایستاده، بلکه در خلاقیّت (حقیه) پنهان (مخفی) می شود؛  
هروردگار (رب) آشکار است و بنده (عبد) نامرئی است. (مقدمه روحی و تفسیر مثنوی معنوی،  
ص ۹ - ۲۷۸).

ابن فارض سه نوع تجربه را مشخص می کند که بترتیب می توان آن را عادی و غیرعادی و فراتر  
از عادی خواند. نخستین، که عادی است، حالتی است از خودآگاهی که همه مردم به هنگام بیداری از آن

برخوردارند و دارای جوانب متعدد است و پیوسته در فراز و نشیب. تجربه غیرعادی عبارت است از حالت زوال آگاهی به هنگام وجد صوفیانه. اما تجربه فراتر از عادی، بالاتر از این قرار دارد، صوفیانه است و شعور وحدت یافته ای که ممکن است نتیجه وجد باشد. این فرض تجربه عادی را صحو می خواند و تجربه غیرعادی یا تجربه وجد را سکر می خواند و تجربه فراتر از عادی را بنام صحوالجمع یا صحوثانی می نامد. حالت آخری، حالتی است که سکر باید بر آن پیشی داشته باشد ولی ضرورتاً همواره ملازم آن نیست. در بیشتر حالت، صوفی به محض اینکه از مستی بهوش می آید بحالت شعور عادی باز می گردد ولی گاه هست که حالت سکر را صحو دوم یا حالت شهود - که صوفی در آن احساس اتحاد با خداوند می کند - به همراه است و این در نظر این قارض عالی ترین درجات اتحاد است و او خود مدعی است که این حالت در وی همراه و با استمرار بوده است (تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۴۱ - ۴۰).

کوتاه سخن آن که کشیری برای فنا سه مرحله قایل است: اول فانی شدن از نفس و اندیشیدن به صفات حق. دوم منصرف شدن از صفات حق بواسطه شهود حق. سوم فانی شدن از شهود و مستهلک شدن در وجود حق. هجویری «فنا» را عبارت از فنای وارده بنده می داند در مقابل اراده حق و آن را مانند گذاشته شدن آهن در آتش گفته است؛ چنان که مولوی همین تعبیر را در هشتوی آورده است:

رنگ آهن محورنگ آتش است	ز آتشی می لافد و آهن وش است
چون بسرخ گشت همچون زر کان	پس انا النارست لافش بی زبان
شد زرنگ و طبع آتش محتشم	گوید او من آتشم من آتشم

عطار در بیان این معنی می گوید:

چون بمردم هم زخویش و هم ز خلق	زندگی جان ز جانان یافتم
چون در افتادم به پندار بقا	در بقا خود را پریشان یافتم
چون فرو رفتم به دریای فنا	در فنا در فراوان یافتم
تا نهنداری که این در بای ژرف	نیست دشوار و من آسان یافتم
صد هزاران قطره خون از دل چکید	تا نشان قطره ای زان یافتم

(دردیاد صوفیان، ص ۳۳ - ۳۱).

۴۴- سجادی در فرهنگ علوم عقلی نفوس جزئی، بشریه یا انسانیه را در مقابل کلیه فلکیه می آورد و تعریف آن را از مسائل اخوان المصفا، ج ۳، ص ۲۸، ۳۱ و ۵۵ می گیرد که ترجمه باری آن چنین است: «نفوس جزئیة ذاتشان بوسیلة علوم تصور می شود و اصلشان با حکمت رشد می یابد و نقوشش با معارف روشن می گردد و اندیشه هایش با انواع ریاضت نیرومند می شود و خواطرش به آداب

نورانی می‌شود». (فرهنگ علوم عقلی، ص ۶۰۱).

۴۵- مراد از وجود مطلق وجود حق تعالی است که محدود بعد خاصی نیست، در مقابل وجود مقید که مانند وجود انسان، فلك، نبات، جماد و غیره است. جامی گوید: بدان که به نزد محققان صوفیه حق وجود مطلق است یعنی بود و یافت و هستی محض و آن را فیض مقدس و مشیت مطلقه هم نامیده‌اند و گاه مراد از وجود مطلق وجود من حیث هو موجود را خواهند که موضوع علم اعلی و الهی است. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۶۲۲).

۴۶- ابویزید طیفور بن عیسی بن آدم بن عیسی بن بسطامی (در گذشته سال ۲۶۱ یا ۲۶۴ هجری قمری) از مشایخ بزرگ صوفیه و از مشهورترین عرفای ایران است. از زندگی او چندان اطلاعی در دست نیست و در زندگینامه وی سخنها گفته‌اند و آنرا با افسانه مخلوط کرده. گویند جدش گبر و از بزرگان بسطام [شاهرو] بود و مسلمان شد. بایزید، بعد از مدتها سیاحت و ریاضت، به بسطام باز آمد و بیشتر عمر خود را در آنجا گذرانی و در همانجا در گذشت. مقبره اش زیارتگاه صوفیان و مردان خداست. بایزید معتقد به وحدت وجود و ظاهراً نخستین کسی در اسلام بود که قائل به فنا بود. پیروان او را طیفوری و بسطامیه گویند. ولی شخصاً اثری از خود بجا نگذاشته است، اما سخنان او را پیروان و مریدانش گرد آورده و قریب بانصد از گفته ها و شطحیات او به ما رسیده است [برای اطلاع بیشتر از شطحیات او، بنگرید به: شرح شطحیات روزبهان بقلی، ص ۱۴۵ - ۹۳]. مهمترین مراجع سخنان وی عبارتند از طبقات الصوفیه سلمی؛ حلیه الاولیاء ابونعیم اصفهانی؛ تذکرة الاولیاء عطّار و کتاب النور فی کلمات ابی طیفور از ابوالفضل محمد سهلگی بسطامی (۴۷۶ - ۳۸۹هـ) که به اهتمام عبدالرحمان بدوی به عنوان شطحیات الصوفیه در قاهره (۱۹۴۹) انتشار یافته است (د یرة المعارف فارسی مصاحب).

۴۷- از شرح حال او چندان اطلاعی به دست نیامد؛ آن قدر می دانیم که وی استاد بایزید بسطامی بوده است و قشیری در رساله سخنی از وی آورده که از ابونصر سراج اقتباس کرده است. روزبهان بقلی به بیان شطحی از وی می پردازد (شرح شطحیات، ص ۷۷) و در کتاب الملح نیز نام او ذکر می شود.

۴۸- یکی از مباحث مهم فلسفی وحدت وجود است که بنیانی فلسفی و عرفانی دارد. وجود را دو طرف است، یک طرف آن واجب الوجود و طرف دیگر هیولی است. طبیعیان نیز مسئله وحدت وجود را به شیوه دیگری بیان کرده‌اند. داود قیصری و صدرالدین شیرازی قائل به وحدت وجود و کثرت موجود شده‌اند و گفته‌اند وجود واحد است و موجودات و رشع فیض وجود حق هستند. وجود دریای بیکران

است و موجودات همه امواج اویند. پس امواج عین دریابند و درعین حال غیر دریابند (فرهنگ علوم عقلی، ص ۲۵ - ۶۲۴).

اما در اصطلاح عرفان، وحدت وجود آن است که «وجود» واحد حقیقی است وجود اشياء عبارت از تجلی حق به صورت اشياء است و کثرات مراتب امور اعتباری هستند. میرزا حسن انصاری گوید:

تا که دردربای وحدت جاری و ساری شدم      از تعین های امکانی همه عاری شدم  
آن وجود من که در نور حقیقت فانیم      آن عرض هستم که در جوهر بکل طاری شدم

صوفیان، احدیت را اصل و منشاء تمام مراتب وجود می دانند و گویند وجود حقیقی منحصر به حق است و دیگران پرتو نور و تراوش فیض اویند (فرهنگ عرفانی، ص ۸۴ - ۴۸۳).

وجود به نور تشبیه می شود به این مناسبت که نور نیز يك حقیقت است که بر حسب شدت و ضعف و قلت و کثرت در درجات و مراتب مختلف ظاهر می شود؛ پس اختلاف مراتب وجود نیز مانند اختلاف درجات و مراتب نور است. حال، گفته مولوی را در تشبیه نور و مراتب نور می خوانیم:

همچو آن يك نور خورشید سما	صد بود نسبت بصحن خانه ها
لیك يك باشد همه انوارشان	چون که برگیری تو دیوار از میان
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد	چون که بر نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آری در مکان	هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون بنورش روی آری بی شکی

(مولوی ناهه، ج ۱، ص ۲۰۴ - ۲۰۲).

از دیدگاه ابن عربی وحدت وجود در این عبارت خلاصه می شود: «قَسْبَحَانَ مِنْ أَظْهَرِ الْأَشْيَاءِ وَ هُوَ عَيْنُهَا»

[منزه است آن که اشياء را آشکار کرد و او خود عین اشياء است]. در توضیح این عبارت می توان گفت که در نظر ابن عربی، هستی، در جوهر و ذات خود جز يك حقیقت نیست که کثرات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییر ناپذیر، اگر چه صورتهای وجودی آن در تغییر و تبدیل اند (تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۱۶۶). برای اطلاع بیشتر آرای فلاسفه و عرفای اسلام درباره وحدت وجود، بنگرید به: شرح فیصری بر فصوص الحکم، ص ۴؛ اسفار اربعه، ج ۱، ص ۱۲۹؛ ج ۳، ص ۱۹؛ رسائل آخوند ملاصدرا، رساله سریان وجود، ص ۱۳۸؛ شرح منظومه، ص ۲۱ - ۱۷؛ دستورالعلماء ج ۳، ص ۴۵۰؛ شرح گلشن راز؛ مولوی ناهه، ص ۲۳ - ۲۱۲. برای ملاحظه اشعار مربوط به وحدت وجود و افکار نو افلاطونی، نیز بنگرید به: تاریخ

تصوف در اسلام، ص ۱۳۰ - ۱۰۵.

۴۹- نیروانا (Nirvana) واژه ای است سانسکریت که شونهاور فیلسوف آلمانی به همان معنای اصلی هندی وارد زبانهای اروپایی ساخت. نیروانا به معنی «خاموش ساختن» و «از میان بردن» و «فنا» ست و در اصطلاح بودا به معنی مرگ به اراده است؛ یعنی پشت پازدن به اضغاث و احلامی که حیات و حس نامیده می شود و باشتباه سعادت می شمیریم و در پی آن دوانیم. بودا چهار حقیقت بزرگ تعلیم می داد: اول آن که «رنج» ملازم زندگی و غیر منفک از آن است و این حقیقت از راه تسلسل علل و معلولاتی که در عالم وجود حکمفرماست ثابت می گردد. دوم آن که علت رنج و درد «میل» است، هرخواستنی همراه با ترس و دغدغه و بدبختی است، چندان که به قول شیخ سعدی از درویشی برسیدند دلت چه می خواهد، گفت آنکه هیچ نخواهد، زیرا خواستن در حکم سم مهلکی است که هزاران درد از آن زاییده می شود. سوم آن که برای از میان بردن رنج و درد باید به این شبح موهومی که حیات نامیده می شود و به میل و خواهش نفس که منبع همه بدبختی هاست پشت با زد و از راه «نیروانا» یعنی فنا و مرگ به اراده حیات لغزنده و متغیر را به حیات ثابت و غیر متغیری مبدل ساخت. چهارم آن که راه وصول به «نیروانا» زهد کامل و فرو نشاندن هر میل و خواهش است. اساس اخلاقی که بودا تعلیم می دهد این است که باید از خود جدا شد و خود را رها ساخت یعنی از خود گذشت و هرخواستنی را در خود محو کرد. استاد ریس دیویدز تعریف زیر را از «نیروانا» به دست می دهد:

«نیروانا عبارت است از فرو نشاندن آتش نفس یعنی آن جنبه حیوانی معصیت خیز که به حکم «کارما» در سرشت بشر برای ادامه حیات موجود است و همیشه انسان را زمین گیر می کند و این عمل به وسیله پرورش جنبه مخالف آن جنبه حیوانی صورت می گیرد» (تاریخ تصوف در اسلام، ص ۱۶۲ - ۱۶۱، ۱۶۹).

۵۰- مراد از وجد واردی است که از حق تعالی آید و باطن را از هیأت خود بگرداند. بعضی گفته اند که وجد عبارت از چیزی است که بدون جهد و تکلف بر قلب وارد شود و برق درخشنده ای است که بسرعت خاموش شود. عمروبن عثمان مکی گوید: هیچ نوع عبارتی نتواند چگونگی وجد را بیان کند زیرا وجد سری است از اسرار خدا نزد مؤمنان (مصباح الهدایه، ص ۱۳۲، ۱۰۱؛ اللمع، ص ۳۰۱). نوری گوید: «وجد بمعنی زیانه آتش است که اندر سر بجند و آن از شوق آید و اندامها بجنبش آورد یا از اندوه یا از شادی» (شرح تعرف، ج ۴، ص ۳۱؛ خلاصه شرح تعرف، ص ۳۷۰). جنید گفت: «وجد به طرب آرد کسی را که راحت وی در وجد باشد، ولی وجد در مقام حضور حق گم گردد» (التعرف، ص ۱۱۳). مستملی بخاری می آورد: «هرکه را وجد وی ضعیف بود اندر باطن، به ظاهر

تواجد آرد. و تواجد آن باشد که برظاهر وی پدید آید آنچه اندر باطن همی بیند یا همی شنود و هرکه را وجد قوی باشد متمکن باشد و ساکن باشد یعنی تواجد صفت ضعیفان و مریدان و مبتدیان باشد که اول حرقت به ایشان رسیده باشد ناآزموده و خونا کرده، به ناله و نعره و بانگ آیند، باز چون قوی باشند با بلاخو کرده و آلف گرفته باشند از آنچه شنوند یا ببینند ایشان را جنبش نیاید و آتش و جد اندک اندک بگیرد هرچند قوی تر شود بانگ و فریاد بیش کند چون تمام بسوزد آرام گیرد». (شرح تعرف، ج ۴، ص ۳۱؛ خلاصه شرح تعرف، ص ۳۷۰).

۵۱- ارهات (Arhat) در ادیان و مکتبهای فلسفی هند به معنای «زنده آزاد» است. ایده آل «زنده آزادی» هند ایجاد مردان عالی بر فراز بشریت عادی است چون «ابر مرد» نیچه، یعنی انسانی آراسته به فضایل و کرامات ملکوتی که به مصداق حافظ «از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است». این مرد ممتاز، نه زنده است و نه مرده، یعنی به دنیا مرده و بی عقبی زنده است و حواس خود را از محسوسات برکشیده و متوجه واقعیت کرده است. مفهوم «ارهات» بودائیانی نیز ایجاد چنین مردانی اولی بوده است. هنگامی که حرص و عطش معدوم می شود دانا و «زنده آزاد» از چنگال کنش و واکنش های متقابل آزاد می گردد و اعمال او نه میوه ای به بار می آورد و نه تخمی می افشاند و او دیگر در بند سلسله علت و معلول نیست و به هیچ امر پیوستگی و تعلق ندارد. انسان باید میدل به یک «ارهات» یا «زنده آزاد» بگردد. به عبارت دیگر بایستی از سلسله علل و اسباب که پدید آورنده و هستی بخش جمله دردها و رنجهاست بگریزد و طریقی که برای این خلاصی تجویز می شود شامل شهود حقایق و تفکر و مراقبه چهار حقیقت شریف بودایی است. (ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ص ۱۱، ۱۶۰، ۱۷۱).

۵۲- تامس ویلیام ریس دیودز (۱۹۲۲ - ۱۸۴۳ م)، مستشرق انگلیسی، در سال ۱۸۶۶ در خدمت دولت به سیلان رفت و در آن جا در زبان پالی و آیین بودا تبحر یافت. آثار بودایی به وسیله وی وارد بریتانیا گردید. از آثارش: آیین بودا (۱۸۷۷ م)، تاریخ و ادب آیین بودا (۱۸۹۶ م) و ترجمه متون متعدد پالی است. (دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۵۳- نام مکتب اریاب عقل که طرفداران آن حقایق اشیاء را از راه تعقل و تدبّر در می یابند. بطور کلی هر نظریه فلسفی که عقل یا خرد را وسیله عمده کسب معرفت شمارد، از فلسفه افلاطون گرفته تا عقلی مذهبیان کنونی، در زمره این مکتب است. معمولاً به نظریه های فلاسفه روشنفکر قرن هجدهم میلادی اطلاق می گردد. دانش مبتنی بر ایمان و وحی و تنزیل را نفی می کردند. اساس آن این است که از «مقدمات بدیهی» به وسیله استدلال می توان به حقیقت رسید. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۴۰۰ - ۳۶۱؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۵۴- نام مکتب ارباب شك كه طرفداران آن منكر حصول علم بودند و می گفتند كه آدمی برای اطمینان و یقین نسبت به دانش و معلومات خود مأخذ و ملاکی ندارد. اینان معرفت یقینی كامل را برای انسان ممكن نمی دانند و در همه اصول و مبادی تردید می کنند، و با دست كم، امکان معرفت به بعضی از امور را نفی می کنند و در قطعیت و کلیت ارزشهای اخلاقی شك دارند. به زعم آنان، حسّ خطا می کند و در هیچ امری نمی توان حكم قطعی صادر كرد. پیروان این مکتب را شكاكین نیز می خوانند. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۱۱؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۵۵- توبه در لغت به معنی بازگشت به حق و پشیمانی و حسرت برگناه سابق است. در تصوف، توبه نخستین مرحله سلوك و مستلزم اثبات هستی و انیت عبد است، از این روی بعضی از پیران، حقیقت توبه را عبور از توبه، یعنی توبه از توبه كردن دانسته اند. ابونصر سراج گوید: «روم را پرسیدند از توبه، گفت آن كه از توبه كردن توبه كنی» (اللمع، ص ۴۳). محی الدین عربی گفته است كه توباب صفت حق است و عبد محل ظهور آن و دعوی بنده مبنی بر توبه به منزلة تصرف در صفت خداست، از این دعوی بنده باید توبه كند، زیرا به قول خواجه ابوالوفاء خوارزمی (متوفی ۸۳۵ هـ):

بد كردم و اعتذار بدتر ز گناه      چون هست در این عذر سه دعوی تباه  
دعوی وجود و دعوی قدرت و فعل      لاحول ولا قسوة الا بالله

(شرح مشنوی، ج ۳، ص ۹۰۰ - ۸۹۹).

رابعه نیز با نظر محی الدین موافق است كه گوید: «اگر ما خود توبه كنیم به توبه دیگری محتاج باشیم» گفتند: اگر گناهكار توبه كند، قبول كند یا نه؟ گفت: «چگونه توبه كند مگر خداوندش توبه دهد و قبول كند كه تا او توبه ندهد، توبه نتواند كرد». (تذكرة الاولیاء، ص ۸۱). و این سخن سعدی موافق همین گفتار است:

چه خوش گفت درویش کوتاه دست      كه شب توبه كرد و سحر گه شكست  
كه او توبه بخشید بماند درست      كه پیمان ما بی ثباتست و سست  
جهان آفرین گرنه یاری كند      كجاست پند پرهیزکاری كند

(كلیات سعدی، ص ۳۹۹).

ابوالحسن نوری گوید: «توبه آن است كه از هر چیز كه جز خداست توبه كنی (اللمع، ص ۴۴). بایزید گفت: «توبه مردم از گناهان است و توبه من از گفتن لا اله الا الله» (حسنات العارفين، ص



۱۰). و مولانا گوید:

ای تو از حال گذشته توبه جو      کی کنی توبه از این توبه بگو

(مثنوی نیکلسن، دفتر اول، ص ۱۰۹)

برای اطلاع از اقوال مشایخ درباره توبه رجوع کنید به: گزیده، ص ۱۶۷؛ مصباح الهدایه، ص ۷۱ - ۳۶۶؛ التعریف، ص ۹۲؛ شرح تعریف، ج ۳، ص ۱۱۰ - ۱۰۷؛ خلاصه شرح تعریف، ص ۷۶ - ۲۷۵؛ انس التائبین، ص ۹ - ۶۸؛ اوزاد الاحباب، ج ۱، ص ۵۱؛ التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۵ - ۲۹۴؛ اللمع، ص ۴۴ - ۴۳.

۵۶- عشق میل مفرط است و اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است و به معنی فرط حب و دوستی است و نیز مشتق از عشقه است و آن گیاهی است که به دور درخت پیچد و آب آن را بخورد و رنگ آن را زرد کند و برگ آن را بریزد و بعد از مدتی خود درخت نیز خشک شود، عشق نیز چون به کمال خود رسد، قوا را ساقط گرداند و حواس را از کار بنیدازد و طبع را از غذا باز دارد و میان محب و خلق ملال افکند و از صحبت غیر دوست ملول شود یا بیمار گردد و یا دیوانه شود و یا هلاک گردد. گویند عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محب را بسوزد، عشق دریای بلاست و جنون الهی است و قیام قلب است یا معشوق یلا واسطه، عشق مهمترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است درک کند. (فرهنگ عرفانی، ص ۳۳۲).

عبادی گوید: «اسم عشق بر غایت دوستی رونده نهند که یکباره در ولوله افتد و بتشبه الهیت موصوف گردد، تا می پرستد عابد گویند، تا می داند عاقل گویند، تا می شناسد عارف گویند، تا از غیر او احتراز می کند زاهد گویند، تا بصدق قصد طلب او می کند مخلص گویند، تا در دوستی او قدم می نهد مشتاق گویند، چون در رضا جمله آفریده ها را می براندازد خلیل گویند، تا در شهود او وجود خویش بذل می کند حبیب گویند، چون چنان شود که فنا و بقای خویش یکباره در وجود دوست تلف کند و آن دوستی خود را هیچ زلت و بهانه نطلبد بل که در تشبه محض ذات معشوق مستغرق و مشغوف شود وی را عشق گویند (التصفیه، ص ۲۱۰). نیکلسن در این قسمت گوید: «خدای اسلام بیشتر خدای ترس است نه خدای عشق و محبت». اعتقاد نیکلسن از دیدگاه اسلام و قرآن خطا و ناصواب است بدلیل آنکه نص آیات و احادیث بی شماری مغایر این گفته است که ما در مقام بیان همه آنها نیستیم و نمونه ای چند از قرآن و حدیث برای رد گفته وی پسندیده است: آیات:

قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ... (سوره انعام (۶) آیه ۱۲)

... كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ.. (سوره انعام (۶) آیه ۵۴)

۵۷- «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...» [خداوند روشن دارنده آسمانها و زمین است، صفت نور او (در دل مؤمن) مانند قندیلی است که در آن چراغی است...].

۵۸- بخشی از آیه ۱۸۶ سوره بقره (۲): «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...» [و چون بندگان، مرا از تو پرسند، من نزدیکم...].

۵۹- بخشی از آیه ۱۶ سوره قی (۵۰): «... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ...» [و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم].

۶۰- آیه های ۲۰ و ۲۱ سوره الذاریات (۵۱): «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ» [و در زمین نشانهایی (از توانائی خدا) است که آنها یقین دارند] «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَاتَبْصُرُونَ» [و (هم چنین) در خود شما نشانهایی از قدرت خدا است! آیا نمی نگرید؟ و نمی بینید؟].

۶۱- فیلن اسکندرانی، معروف به فیلن یهودی (حدود ۳۰ قبل از میلاد تا ۴۰ بعد از میلاد)، از فلاسفه بزرگ یهود یونانی است. ظاهراً در اسکندریه متولد شده و از خانواده ای توانگر و با نفوذ بوده است. فلسفه فیلن التقاطی است از فلسفه های افلاطون، رواقی، فیثاغورسیان جدید و عقاید دینی یهود، او کاملاً به صحت عهد عتیق، کتاب مقدس قوم یهود و مخصوصاً سفر خمس معتقد بود. تفسیر مجازی و تمثیلی عهد عتیق از اصول مهم فلسفه فیلنی است. به عقیده فیلن، ذات خداوند ازلی و بحت و بسیط و لایتغیر و فعال مایشاء و قیوم است و او را هیچ صفتی نیست، زیرا صفت محدودیت می آورد و او نامحدود است. در نظر او انسان آمیزشی است از روح مجرد صافی، که از عالم معنویات است، و از ماده کثیف هست، که مبداء شرور و گناهان است، بدن جسمانی او همچون قفس و زندانی است برای روح او و مهمترین اصل اخلاقی در نظر فیلن رها ساختن روح از زندان ماده است. وظیفه انسان آن است که به کمک لوگوس [کلمه یا عقل] و با خلسه و انجذاب، روح خود را از ماده نجات دهد و به جهانی خدائی رود. (نقل به اختصار از: ۱۵ یرة المعارف فارسی مصاحب)

۶۲- ۱ سفر خمس [سفرهای پنجگانه]، پنج کتاب اول عهد قدیم که نام دیگر آن تورات یا کتابهای شریعت است. این پنج کتاب عبارتند از: سفر پیدایش (یا تکوین)، سفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد، و سفر تثنیه (به نقل از ۱۵ یرة المعارف فارسی مصاحب).

۶۳- با احتمال، وی همان دونکن بلك مکدونالد Duncan Black Macdonald، متولد سال ۱۸۶۳، وفات ۱۹۴۳ میلادی است که سمت استادی زبانهای سامی را داشت و متخصص الهیات شمرده می شد. کتاب وی با عنوان «نگرش های دینی و زندگانی در اسلام» که به سال ۱۹۱۱ نگارش آنرا ختم کرد، مشهور است.

۶۴- حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی طوسی (۵۰۵ - ۴۵۰ هـ) عالم مشهور دوره سلجوقی است که در فقه و کلام و حکمت سرآمد عصر بود و پس از مرگ استادش امام الحرمین ابوالمعالی جوینی، مورد توجه نظام الملك قرار گرفت و ریاست و استادی نظامیه بغداد به وی تفویض شد. غزالی پس از چهار سال مقام استادی را رها کرد و در بلاد شام و حجاز به سیروسلوک پرداخت، (۴۸۸ هـ. ق.) و پس از ده سال به طوس بازگشت و خانقاه ترتیب داد و به ارشاد پرداخت. با آن که غزالی مخالف فلسفه بود، گفتار و مقالاتش در اواخر عمر چاشنی عرفان پیدا کرد و مورد تکفیر عوام و فقیهان قرار گرفت. از غزالی بیش از دویست کتاب و رساله در دست است که مرحوم استاد همایی برای تألیف «غزالی نامه» همه آنها را به مطالعه گرفته است.

غزالی در سال ۵۰۵ هجری قمری در طوس وفات یافت و در طابریان مدفون گردید، از وست احیاء العلوم الدین، نصیحة الملوك، تها فتا الفلاسفه، مکاتیب، جواهر القرآن، منهاج العابدین، المنقذ من الضلال، شفاء العلیل، غزالی گاهی از جهت تفتن شعری هم می سروده است و این رباعی نغز را به وی نسبت داده اند:

ما رخت نمازی بسر خم کردیم      وز خاک خرابات تیمم کردیم  
شاید که در این میکده هادریابیم      آن عمر که در مدرسه هاگم کردیم

(سفینه فرخ، ص ۵۹۸)

برای اطلاع بیشتر از احوال وی، بنگرید به: غزالی نامه و دایرة المعارف فارسی مصاحب.

۶۵- ابوسلیمان عبدالرحمن بن احمد بن عطیه دارانی از زهاد و صالحان نامدار قرن دوم است که به دانش و عرفان شهرت دارد. یاقوت در معجم البلدان گفته است که داریا (که دارانی بر خلاف قیاس بدان منسوبست) دیهی است در دمشق و قبر ابوسلیمان در آنجا زیارتگاه معروفی است. سال وفات او را قشیری به نقل از عبدالرحمن سلمی ۲۱۵ ضبط کرده است ولی ابن جوزی می نویسد که وفات او به اصح اقوال در ۲۰۵ واقع شده است (ترجمه رساله قشیری، ص ۴۱: مصباح الهدایه، ص ۲۷۶، با اندک اختلاف و تصرف).

۶۶- قشیری در احوال وی گوید: عمر بن سلم حداد از دیهی بود که آن را گورده آباد خوانند بر دروازه نشابور بر راه بخارا و از جمله امامان و سادات بود، عطار گوید پادشاه مشایخ بود علی الاطلاق و خلیفه حق بود به استحقاق. حداد پیر ابوعثمان حیری بود و شاه شجاع از کرمان به زیارت او آمد و هیبت او چنان بود که هیچ مرید را زهره نبود که در خدمت وی بنشیند. وفاتش در ۲۶۶ هجری قمری اتفاق افتاده است (ترجمه رساله قشیری، ص ۴۶).

۶۷- ابوالقاسم یا ابوالحسن سمنون بن حمزه از اهالی بصره و ساکن بغداد بود. سمنون از مشایخ صوفیه و جزو اصحاب سری سقطی و محمد بن علی قصاب و از اقران جنید است، سمنون را از شدت فتوت و محبت سمنون محب خوانده اند. او گفت: «محبت اصل و قاعده راه خداست و احوال و مقامات همه با نسبت محبت بازی اند». (تذکرة الاولیاء، ص ۵۱۰).

قشیری گفته است که پیش از جنید یعنی قبل از از ۹۷ هجری وفات کرده و ابن جوزی در صفة الصّوّفة، ص ۲۴۲، وفاتش را بعد از مرگ جنید دانسته است. و الله اعلم! کنیه وی را ابوالحسن و ابوالقاسم، هر دو، ثبت کرده اند (ترجمة رساله قشیریه ص ۵۹). از اوست: «وَلَيْسَ لِي فِي سِوَاكَ خَطٌّ فَكَيْفَ مَا شِئْتَ فَأَخْتَبِرْنِي» [مرا اندر غیر تو نصیبی نیست، پس هرگونه که خواهی مرا بیازمای].

۶۸- حدیث نبوی: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (کشف الاسرار، ج ۲، ص ۱۸۶).

۶۹- ابوالحسن احمد بن محمد نوری از مردم خراسان و اصلش از قریه بغشور (میان هرات و مرو) و مولد و منشأش بغداد بود، خدمت سری کرده بود و صحبت احمد حواری دریافته و از اقران جنید بود و در طریقت مجتهد بود و در سال ۲۹۵ هجری فوت شد. ابو محمد مغازلی گفته: «هیچکس ندیدم به عبادت نوری، گفتند جنید را نیز، گفت و نه جنید را». جنید گفت تا نوری برفت هیچکس از حقیقت صدق سخن نگفت (ترجمة رساله قشیریه، ص ۵۵ - ۵۴: تذکرة الاولیاء، ص ۴۶۴). مرحوم همایی گوید: در کتاب الملح چند فصل مخصوص راجع بکلمات ابوالحسن نوری و شبلی و بایزید و عرفای بزرگ دیگر داشته که متأسفانه در نسخه چاپی قسمتی از آنها مفقود است (مصباح الهدایه، ص ۱۳۵). برای اطلاع از وقعه صوفیان و ایشار ابوالحسن نوری، بنگرید به: تذکرة الاولیاء، ص ۴۶۶، و ۶۱۶؛ شرح شطحیات، ص ۳۲ - ۳۰؛ کشف المحجوب، ص ۲۳۷؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۴۰۴ - ۴۰۳.

۷۰- اصل تعریف سخن هجویری، از ابو عمر و دمشقی است و عین عبارت چنین است: «التَّصَوُّفُ رُؤْيَةُ الْكَوْنِ بِعَيْنِ النَّقْصِ بَلْ غَضُّ الطَّرْفِ عَنِ الْكَوْنِ».

۷۱- ابوبکر شبلی (دلف بن جحدر) از بزرگان عرفای قرن چهارم و اصلش از خراسان از مردم اسروشته بود و در بغداد رشد یافت و صحبت جنید کرده بود. بعضی در نام پدر وی اختلاف کرده اند (جامی در نفحات الانس و ابن جوزی در صفة الصّوّفة). شبلی روز جمعه ۲۸ ذی الحجه ۳۳۴ هجری در سن ۸۷ سالگی در بغداد در گذشت. همو گفته است که می روم تا آتش در کعبه زنم، تا خلق با خدای

کعبه پردازند (تذکرة الاولیاء، ص ۶۱۷؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۷۱). او راست:

الْوَجْدُ عِنْدِي بِجُحُودٍ      مَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شُهُودٍ  
وَشَاهِدُ الْحَقِّ عِنْدِي      يَنْفِي شُهُودَ الْوُجُودِ

[جهد اگر از شهود نباشد در نظر من عین جحود و انکار است؛ و آن که شاهد حق است، شهود

وجود را نفی می کند] (مصباح الهدایه، ص ۱۳۵)

۷۲- اصل گفته چنین است: «الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِعَدَدِ النُّجُومِ» و با اختلاف عبارت

«بِعَدَدِ النُّفُوسِ» نیز آمده است. [زی خدای به تعداد اختران، یا به تعداد نفوس راهبهاست] (فرهنگ

عرفانی).

## فصل ۱

### طریقت<sup>۱</sup> [۱]

صوفیان از هرتبار و هر اعتقادی، پویش حیات روحانی را به سفر یا زیارتی تشبیه کرده‌اند. نمادهای دیگری نیز برای این منظور مورد استفاده قرار گرفته است، اما بظاهر اصطلاحی که به گونه‌ای همگانی رایج است همین مفهوم می‌باشد. آن صوفی، که در جست و جوی حق پای به راه می‌نهد خود را «رهرو» (مالک)<sup>۲</sup> [۲] می‌خواند؛ او در طی «راه» (طریقت) به سوی هدف وصل به حق (فناء فی الحق)<sup>۳</sup> بتدریج از «مراحل» (مقامات)<sup>۴</sup> [۳] می‌گذرد. اگر رهرو به ترسیم نقشه عروج باطنی<sup>۵</sup> خود توفیق یابد، این تصویر بطور دقیق با شمای فراپوییهای معنوی پویندگان پیشین نخواهد خواند. این نقشه‌ها یا مقیاسهای کمال را مشایخ صوفیان، در آغاز راه، ترسیم می‌کردند و عادت بی‌ثمر مسلمانان در نظام بخشیدن به هر پدیده، ثمرات بعدی بی‌شماری به بار آورده است. مؤلف کتاب «اللمع» [ابونصر سراج طوسی] [۴]، که با احتمال مستوفاترین و کهنترین رساله موجود در باب تصوف است، «طریقت» را به تفصیل تشریح کرده و آن را شامل هفت منزل یا «مقام»: (۱) توبه، (۲) ورع<sup>۶</sup> [۵]، (۳) زهد<sup>۷</sup> [۶]، (۴) فقر<sup>۸</sup> [۷]، (۵) صبر<sup>۹</sup> [۸]، (۶) توکل<sup>۱۰</sup> [۹]، (۷) رضا<sup>۱۱</sup> [۱۰] دانسته است که هر مقام (به جز نخستین آنها) نتیجه بلافصل رسیدن به کمال در

---

traveller . ۲	path . ۱
stages . ۴	Union with Reality . ۳
abstinence . ۶	interior ascent . ۵
poverty . ۸	renunciation . ۷
trust in God . ۱۰	patience . ۹
	satisfaction . ۱۱

مقامات پیشین است. «مقامات» برشمرده، سازنده انضباط اخلاقی<sup>۱۲</sup> و زاهدانه صوفی است و باید آنها را از آن چه که «احوال»<sup>۱۳</sup> (جمع حال) می خوانند و خود سلسله نفسانی [روان شناختی] مشابهی را تشکیل می دهد، بدقت باز شناخت. نویسنده این کتاب، ده حال را به شرح زیر برمی شمارد:

مراقبه<sup>۱۴</sup> [۱۱]، قرب<sup>۱۵</sup> [۱۲]، محبت<sup>۱۶</sup> [۱۳]، خوف<sup>۱۷</sup> [۱۴]، رجا<sup>۱۸</sup> [۱۵]، شوق<sup>۱۹</sup> [۱۶]، انس<sup>۲۰</sup> [۱۷]، طمأنینه<sup>۲۱</sup> [۱۸]، مشاهده<sup>۲۲</sup> [۱۹] و یقین<sup>۲۳</sup> [۲۰]. در حالی که دستیابی به «مقامات» باجد و جهد شخصی میسر می گردد، «احوال» احساسها و آمادگیهای معنویست که نه انسان را بر آنها سلطه ای است و نه مهار آنها را در دست دارد:

«حال معینی باشد کی از حق بدل پیوند بی آنک از خود آنرا بکسب دفع توان کرد چون بیاید و یا بتکلف جذب توان کرد، چون برود».\*

تا صوفی پیش از نیل به هر «مقام» نفس خود را پاک و متکامل نسازد و نیز «احوالی» را که به لطف حق به او تفضل می شود تجربه نکند و حق آنها را نگذارد، طی «طریق» پایان نمی گیرد، آن گاه، و تنها آن زمان است که مدام به مراحل رفیعتر آگاهی که صوفیان «معرفت» و «حقیقت» می خوانند دست می یابد، تا جایی که «طالب»<sup>۲۴</sup> «شناسنده»<sup>۲۵</sup> یا «عارف» می شود و در می یابد که شناخت<sup>۲۶</sup>، شناسا، و شناخته [علم، عالم و معلوم] هر سه، خود یکی است.

پس از شرح مختصر ساختار برونی روش و راهبرد تقرب صوفیان به مقصود، اینک جای آن است که اندک سخنی از ساخت درونی این شیوه به میان آید. در فصل حاضر به نخستین بخش این

states . ۱۳

ethical discipline . ۱۲

nearness to God . ۱۵

meditation . ۱۴

fear . ۱۷

love . ۱۶

longing . ۱۹

hope . ۱۸

tranquillity . ۲۱

intimacy . ۲۰

certainty . ۲۳

contemplation . ۲۲

\* علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۲۲۵.

knower . ۲۵

seeker . ۲۴

knowledge . ۲۶

سفر سه منزلی - طریقت، معرفت [۲۱]، و حقیقت [۲۲]، می پردازیم که اغلب به گونه ای نمادین جست و جوی حق را بدان وسیله می نمایانند.

در تمامی سیاهه هایی که «مقامات» را برشمرده اند، نخستین جایگاه به «توبه» اختصاص یافته است. مسلمانان این اصطلاح را بجایی «نوکیشی»<sup>۲۷</sup> به کار می برند که از آغاز حیاتی نوین حکایت دارد. در سرگذشتنامه های کبار صوفیه معمول است که از خوابها، رازبینیها، غیب شنواییها و سایر احوالی که آنان را به حریم طریقت وارد ساخته است، حکایتها می آید. گرچه در نخستین نگاه چنین روایتیهای بیش یا افتاده و کم مایه می نماید، شالوده ای روان شناختی دارد؛ و اگر قابل وثوق باشد بررسی مفصل آنها ارزشمند است.

توبه را بیداری روح از خواب غفلت تعریف کرده اند، بدین قرار که بنده گناهکار از سوء احوال و قبح افعال خود آگاه می شود و بخاطر نافرمانیهای پیشین در دل احساس پشیمانی می کند. به هرتقدیر، توبه درست نباید مگر آن که (۱) توبه کار<sup>۲۸</sup>، درحال، از گناه و گناهانی که از آنها آگاه است دست شوید و (۲) عزم، جزم کند که هرگز درآینده گرد آن معاصی نگردد. \* اگر توبه را شکست، باید که باز متوجه خداوند شود و به سوی او که رحمتش بیکران است روی آورد. آورده اند که صوفی مشهوری هفتاد بار توبه کرد و پیش از آن که توبه نصوح<sup>۲۹</sup> [۲۳]، کند هفتاد مرتبه به دامن گناه در غلتید. نیز، تائب باید تاجایی که در توان دارد رضایت همه کسانی را که به آنها آزار و آسیب رسانده است جلب کند. نمونه های بی شماری از این گونه باز گشت را می توان در تذکرة های اولیه مشاهده کرد.

بنابر نظریه های متعالی عرفانی، توبه، فعلی محض از لطف الهی<sup>۳۰</sup> است که از خدای به بنده، نه از بنده به خدای، می رسد [یعنی توبه نتیجه توجه و کشش حق است نه توجه بنده]، چنان که شخصی به دایعه عدویه [۲۴] گفت: «کسی گناه بسیار دارد، اگر توبه کند در گذرد؟ گفت، چگونه توبه کند، مگر خدایش توبه دهد و در گذرد»<sup>۳۱</sup> این مسئله که پس از توبه باید گناهان را

penitent, ۲۸

conversion, ۲۷

\* علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۳۷۹.

divine grace, ۳۰

lasting repentance, ۲۹

۳۱. عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۱۴۴ و نیز بنگرید به محمد بن ابراهیم

عطار، پیشین، ص ۸۱.



به یاد آورد یا به دست فراموشی سپرد، نکته ای بنیادی است که در فلسفه اخلاقی صوفیه جایی نمایان دارد. منظور تفاوتی است میان آن چه به مبتدی<sup>۳۲</sup> و مرید<sup>۳۳</sup> می آموزند و آن چه منتهی و مراد<sup>۳۴</sup> بمنزله آیینی باطنی<sup>۳۵</sup> برای خویش حفظ می کنند. هر مرشد و مراد مسلمان به مرید گوشزد می کند که بهترین دواي غرور روحی<sup>۳۶</sup> اندیشه فروتنانه و همراه با پشیمانی از گناهان است، لکن، با احتمال، خود قویاً براین باور است که توبه راستین فراموش کردن همه چیز جز خداست. هجویری [۲۵] گوید: «توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی، از آنج تایب محب بود و محب اندر مشاهدت بود، و اندر مشاهدت ذکر جفا جفا باشد چند گاه با جفا باشد و باز چند گاه ذکر جفا و ذکر جفا از وفا حجاب باشد»<sup>۳۷</sup>

این مورد تنها یکی از موارد اطلاق اصلی است که بنا بر آن چه گذشت، در کل نظام اخلاقی صوفیه ساری است و در فصل بعد مفصلتر به تبیین آن خواهیم پرداخت. خطرهای این امر روشن است، اما باید انصاف داد که احتمال دارد چنین نظریه ای در سلوک، یکسان و همگون، در خور کسانی نباشد که از نظر اصول اخلاقی به مراحل کمال رسیده اند و یا آنها که هنوز پس از نیل به کمال در حال مجاهده اند.

بر سر درِ سرایِ توبه نوشته شده است:

«ای کسی که بدین مکان پای می نهی، دل از نفس برگیر!»

اینک، باز آمده<sup>۳۸</sup> گام در راهی می نهد که عارفان مسیحی آن را راه تطهیری<sup>۳۹</sup> خوانند.

اگر از اصول عام پیروی کند، مرشد [۲۶] (شیخ، پیر) ی خواهد گرفت.

شیخ، یعنی مقدس مردی با تجارب پخته و معرفتی کامل، کسی است که کمترین سخنش برای مریدان [۲۷] بمنزله قانون مطلق است. «سالک» ی که بی مدد [مظهر عقلی] سعی در طی «طریق» دارد از همدلی و انس، طرف چندانی نخواهد بست. درباب چنین شخصی گویند «شیطان دلیل راه و راهنمای اوست» و او را به درختی تشبیه می کنند که بواسطه عدم برخورداري از توجه باغبان «بری نمی دهد یا ثمری تلخ به بار می آورد». هجویری در سخن از شیوخ صوفیه می گوید:

disciple . ۳۳

novice . ۳۲

esoteric . ۳۵

adept . ۳۴

۳۷. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۳۸۱.

spiritual pride . ۳۶

purgative way . ۳۹

convert . ۳۸

«... چون مریدی به حکم تبرک تعلق بدیشان کند، مرو را بسه سال اندر سه معنی ادب کنند؛ اگر بحکم آن معنی قیام کند، والا گویند طریقت مرین را قبول نکند. یک سال به خدمت خلق و دیگر سال به خدمت حق و سدیگر سال بمراعات دل خود. خدمت خلق آنگاه تواند کرد که خود را اندر درجهٔ خادمان نهد و همهٔ خلق را اندر درجهٔ مخدومان؛ یعنی بی تمییز همه را خدمت کند و بهتر از خود داند و خدمت جمله بر خود واجب داند و خود را بدان خدمت فضلی ننهد بر دیگران، کی آن خسرانی عظیم و عیبی ظاهر و غیبی فاحش بود. و از آفات زمانه اندر زمانه یکی بلائی دوا اینست و خدمت حق جلّ جلاله آنگاه تواند کرد که همه حظّاء خویش از دنیا و عقبی به کلّ منقطع تواند کرد و مطلق مرحق را سبحانه و تعالی پرستش کرد از برای وی، کی تابنده مرحق را برای کفارت گناه و یافت درجات عبادت می کند نه ویرا می پرستند تا باسباب دنیا چه رسد، و مراعات دل آنگاه تواند کرد کی همّتش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته، اندر حضرت انس دل را از مواقع غفلت نگاه دارد. و چون این سه شرط اندر مرید حاصل شد پوشیدن مرقعه [۲۸]، مرید را، به تحقیق دون تقلید، مسلم باشد...»<sup>۴۰</sup>

شبلی شاگردِ عارفِ مشهورِ جنید بغدادی بود. در ابتدای سلوک، پس از تنبّه، پیش جنید [۲۹] آمد و گفت:

«گوهر آشنایی بر تو نشان می دهند. یا ببخش یا بفروش». جنید گفت: «اگر بفروشم تو را بهاء آن نبود و اگر ببخشم آن آسان به دست آورده باشی و قدرش ندانی. همچون من قدم از فرق ساز و خود را در این دریا انداز، تا به صبر و انتظار گوهرت به دست آید». پس شبلی گفت: «اکنون چه کنم؟» گفت: «برو یک سال کبریت فروشی کن». چنان کرد. چون یک سال برآمد، گفت: «درین کار شهرتی و تجارتی درست. برو و یک سال در یوزه کن، چنان که به چیزی دیگر مشغول نگردی». چنان کرد تا سرسال را که در همهٔ بغداد بگشت و کس او را چیزی نداد. باز آمد و با جنید بگفت. او گفت: «اکنون قیمت خود بدان، که تو مرخلاق را به هیچ نیرزی. دل در ایشان میند و ایشان را به هیچ برنگیر». آن گاه گفت: «تو

روزی چند حاجب بوده ای و روزی چند امیری کرده ای. بدان ولایت رو و از ایشان بحلی بخواه». پیامد و یک یک خانه در رفت تاهمه بگردید. یک مظلومه ماندش. خداوند او را نیافت [تا گفت]: «به نیت آن صد هزار درم باز دادم، هنوز دلم قرار نمی گرفت». چهار سال در این روزگار شد. پس به چنین باز آمد، و گفت: «هنوز در تو چیزی از جاه مانده است. برو و یک سال دیگر گدایی کن.» گفت: «هر روز گدایی می کردم و بدو می بردم. او آن همه به درویشان می داد و شب مرا گرسنه همی داشت. چون سالی برآمد، گفت: اکنون تو را به صحبت راه دهم، لیکن به یک شرط که: خادم اصحاب تو باشی. پس یک سال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت: یا ابوبکر! اکنون حال نفس تو به نزدیک تو چیست؟ گفتم: من کمترین خلق خدای می بینم خود را. چنین گفت: اکنون ایمانت درست شد.»<sup>۴۱</sup>

نیازی نمی بینم که بیش از این بر جزئیات تربیت و پرورش روحی سالک - چون روزه و شب زنده داری<sup>۴۲</sup>، نذر سکوت، گذران شبان و روزان طولانی به تفکر و تأمل در انزوا و، خلاصه، انواع سلاحها و تدابیر نفس ستیزی که پیامبر اکرم آن را از جهاد رنج آورتر و به ثواب سزاوارتر اعلام فرمود - درنگ کنم و سخن را به درازا کشانم. از سوی دیگر، خوانندگان انتظار خواهند داشت، به راه و روشی کلی، به توصیف نظریهها و اعمالی ممیز که نشانگر «طریقت» است بپردازم. این توصیف، با احتمال، می تواند عناوین: فقر، مجاهدت [۳۰] نفس<sup>۴۳</sup>، توکل<sup>۴۴</sup> و ذکر<sup>۴۵</sup> [۴۵] را در برگیرد. در حالی که فقر سرشتی منفی و سلبی دارد و ملازم برهنگی از دنیا و وارستن از همه حطام دنیوی و غیر واقعی است، آن سه عنوان دیگر نمایانگر جنبه مثبت و ایجابی پویا و تأدیب اخلاقی اند که بدان وسیله روح به گونه ای همنوا و هماهنگ به حقیقت می پیوندد.

روح قدرگرای<sup>۴۶</sup> [۳۲] که چون ابری تیره و تار بر آسمان حیات نویای اسلام سنگینی می کرد - این احساس که همه اعمال بشری را قدرتی پنهانی تعیین می کند و افعال انسانی را فی نفسه بی ارزش و بیهوده جلوه می دهد - سبب گردید که ترك دنیا<sup>۴۷</sup> رمزواژه<sup>۴۷</sup> و شعار زهدگرایی

۴۱. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۶۱۶ - ۶۱۵

۴۲. mortification

۴۳. vigil

۴۴. recollection

۴۵. trust in God

۴۶. watchword

۴۷. renunciation

اسلام اوایل شود. هر مؤمن راستینی در قید برهیز از لذایذ نامشروع است، اما زاهد شایستگی خود را با اعراض از لذایذ مشروع فراچنگ می آورد.

فقر، در آغاز، ترك دنیا را، بتقرب، تنها به مفهوم مادی آن می گرفتند. هر چه کمتر داشتن و ترك متاع دنیوی، به ظاهر مطمئنترین وسیله نیل به رستگاری<sup>۴۸</sup> شمرده می شد. داود طائسی [۳۳] جز يك بوریا و خشتی که بمنزله بالش زیر سر می نهاد، و ظرفی چرمین که برای نوشیدن آب شست و شو از آن سود می جست، هیچ نداشت. مردی به خواب دید که مالک دینار [۳۴] و محمد بن واسع [۳۵] را در بهشت فرود می آورند. گفت:

«نگاه کردم تا که پیش تر در بهشت می رود؟» مالک پیش تر شد. گفتم: «عجب! محمد واسع اعلم و اکمل از وی.» گفتند: «آری. اما محمد واسع را در دنیا دو پیراهن بود و مالک را یکی، این تفاوت از آنجاست.»<sup>۴۹</sup>

برای صوفی، آرمان فقر و رای این حد است. فقر راستین، صرف نداشتن مال و منال نیست، بلکه نابودن میل و رغبت به مال است: داشتن قلبی تهی و دستی خالی. فقیر [۳۶] و درویش [۳۷] نامهایی است که اگر عارف مسلمان را بدان خوانند، موجب فخر وی گشته اند، چه این دو نام می رسانند که عارف یکسره بر هراندیشه و آرزویی که سبب انحراف ذهن وی از خدا می شود، چهار تکبیر زده است. «فقیر راستین آن بود که به تمام و کمال از حیات حال و آتی دل بُرد و در حیات حال و آتی جز خدای هیچ نخواهد». چنین فقیروی از هستی فردی عاری می شود، به گونه ای که هیچ عمل، احساس، یا صفتی را بخود نسبت نمی دهد. گرچه حتی احتمال دارد به معنای متعارف کلمه دولتمند باشد، لکن به لحاظ روحی و معنوی فقیر الفقا است؛ زیرا، گاه باشد که خداوند به اولیای خویش مال و منال عطا می فرماید تا آنان را از بی حرمتی ابنای روزگار مصون دارد.

برای کسانی که با نوشته های عرفانی آشنایی دارند روشن است که مصطلحات عارفان مبهم و چند پهلوست و چه بسا اصطلاحی که بر گروه یا گروههایی از معانی دلالت می کند و کمابیش از دیدگاهی که بدان می نگرند، مفاهیم مختلف و متباعد می پذیرد؛ به همین جهت است که در رسائل و متون صوفیان آشفتگی و ابهام نمایانی به چشم می خورد؛ برای نمونه، هنگامی که شارحی «فقر» را اصلی استعلایی<sup>۵۰</sup> و دیگری قاعده عملی حیات دینی تبیین می کند، این معانی را

۴۹. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۵۶.

۴۸. salvation.

۵۰. transcendental theory.

نمی توان منطق و مقترن کرد. با عنایت به دیدگاه اخیر، فقر تنها سرآغاز تصوف [۳۸] است. جامی گوید:

«فقرا آن طایفه اند که مالک هیچ چیز از اسباب و اموال نباشند و در طلب فضل و رضوان الهی ترک همه کرده باشند و باعث این طایفه برترک، یکی از سه چیز باشد: اول - رجا و تخفیف حساب یا خوف عقاب، چه حلال را حساب لازم است و حرام را عقاب. دوم - توقع فضل ثواب و مسابقت در دخول جنت، چه فقرا پانصد سال پیش از اغنیا به بهشت در آیند. سوم - طلب جمعیت خاطر<sup>۵۱</sup> [۳۹] و فراغت اندرون<sup>۵۲</sup> از برای اکثار طاعات و حضور [۴۰] دل در آن»<sup>۵۳</sup>.

بدین سان فقرا با عدم توجه به مادیات، تا حدودی منفعت طلبند و در سطحی پایین تر از صوفیه قرار دارند که از خود اراده ای ندارند و خواست ایشان کامل به خواست خداوند وابسته است. همین غیبت از نفس است که صوفی را از فقیر متمایز می سازد. برخی از اصول کلی که در اویش باید به آنها عنایت کنند عبارتند از:

«تا از شدت گرسنگی به تنگ نیامده ای، در یوزه مکن. خلیفه دوم عمر، مردی را که پس از سدجوع گدایی کرده بود تازیانه زد. آن گاه که ناگزیر از دریوزه شدی، بیش از نیاز مستان».

«خوش ذات باش، شکوه مکن، خدای را بر فقر خویش سپاس گزار».

«اغنیا را به خاطر بخشش تملق مگوی، و اگر کرمی نکردند سرزنش مکن».

«از زوال فقر بیش از آنی بترس که غنی از زوال ثروت می ترسد».

«هرچه به دلخواه کرم شد بپذیر: آن، همان روزی است که خدا می رساند: نعمت خدا داده را رد مکن».

«به فردا میندیش، و گرنه به ورطه هلاک دائم خواهی افتاد».

«خدای را وسیله گرفتن صدقات قرار مده».

نفس [۴۱]. شیوخ صوفیه بتدریج برای زهد گرایی و فرهنگ اخلاقی، نظامی ترتیب دادند

۵۲. inward composure

۵۱. spiritual peace

۵۳. عبدالرحمن بن احمد جامی، پیشین، ص ۶۲ - ۴۶۱.

که شالوده آن بر این واقعیت استوار است که در انسان عنصری شر وجود دارد که عبارت از روح پست یا شهوانی است. این روح شیطانی که مایه و جایگاه هوا جس و شهوات است نفس خوانده می شود و می توان بطور کلی آن را مرادف «تن» دانست. نفس، دنیا و شیطان و هر آنچه به نفس تعلق دارد، حجابی [۴۲] است بزرگ که مانع حصول اتحاد [۴۳] با خداست. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «دشمنترین دشمنان تو نفس تست در میان دو پهلوی تو» [۴۴] در این جا، قصد، آن نیست که آرای گوناگون مربوط به سرشت نفس مورد بحث قرار گیرد، اما از ذکر دلایل مربوط به مادی بودن آن نمی توان چشم پوشید. محمد بن علیان [۳۵]، یکی از صوفیان والامقام، روایت کند:

«... من اندر ابتدای حال که بآفتهای نفس بینا گشته بودم و کمین گاههای وی بدانسته بودم، از وی حقدی پیوسته اندر دل من بود. روزی چیزی چون رویاه بچه از گلولی من برآمد و حق تعالی مرا شناسا گردانید. دانستم که آن نفسست؛ وی را به زیر پای اندر آوردم، هر لگدی که بروی می زدم وی بزرگتر می شد. گفتم ای هذا، همه چیزها به زخم و رنج هلاک شوند تو چرا می زیادت شوی؟! گفت: از آنچه آفرینش من باز گونه است؛ آنچه رنج چیزها بود، راحت من بود و آنچه راحت چیزها بود، رنج من بود...»<sup>۵۴</sup>

نفس حلاج [۴۶] را دیدند که بسان سگی در پی وی می دوید؛ و موارد دیگری نیز ضبط شده که در آنها نفس بصورت مار یا موش در آمده است.<sup>۵۵</sup>

مجاهدت نفس<sup>۵۶</sup> کار عمده عبادی است که، مستقیم یا غیر مستقیم، به حیات معنوی می انجامد.

شیوخ و پیشوایان صوفیه، همگان، بر این باورند که اگر مریدی در انجام این وظیفه، قصور ورزد هرگز مبادی تصوف را نخواهد آموخت. اصل مجاهده آن است که نفس باید از همه چیزهای معتاد باز داشته شود و به ایستادگی در برابر هوا جس تشجیع گردد و غرور آن در هم شکند، و از کوره درد و بلا<sup>۵۷</sup> بگذرد تا سرشت پست و نا پاک اعمال خود را باز شناسد. در باب شیوه های برونی و ظاهری مجاهده، نظیر روزه، خاموشی و گوشه نشینی<sup>۵۸</sup> مطالب بسیاری می تواند

۵۴. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۲۵۹.

۵۶. mortification.

۵۸. solitude.

۵۵. همانجا.

۵۷. tribulation.

به تحریر در آید، اما اکنون باید از این مطالب گذشت و به اصل اخلاقی عالیتیری پرداخت که طریقت را تکمیل کند.

مجاهدت نفس، به زعم صوفیان کامل، تعالی اخلاقی و باطنی انسان است. زمانی که می گویند «پیش از مرگ بمیر» [مرگ ارادی] [۴۷] مراد آن نیست که نفس باید از اساس منهدم و نابود گردد، بلکه منظورشان آن است که نفس می تواند، و باید، از صفاتش که بتماهی شر و شیطانی است، بالوده شود. زمانی که ذهن برذات باری توحه و تمرکز یابد و اراده سالک در اراده و مشیت خداوندی مستهلک گردد، آتش صفاتی، چون نادانی، کبر، رشک، عدم دستگیری و نظایر آنها، فرو خواهد مرد و جای آنها را اضدادشان خواهد گرفت. بنابراین «مرگ نفس» بواقع به «حیات در خدا» مبدل می شود. جنبه های عرفانی این آیین، به قراری که شرح آن گذشت، بخش اعظم فصول بعد را در بر خواهد گرفت؛ آن چه، اینک، به طور عمده هم خود را بدان مصروف می داریم، اهمیت اخلاقی چنین تعالیمی است.

در اصطلاح گویند، هرگاه صوفی از خود سلب اراده کند، به مقامات «رضا»<sup>۵۹</sup> و «توکل» رسیده است:

«... درویشی اندر دجله گرفتار شد و سباحث ندانست. یکی گفت از کناره که خواهی تا کسی را بیا گاهانم تا ترا برکشد؟ گفتا: نه؛ گفت: خواهی تا غرقه شوی؟ گفتا: نه، گفت: پس چه خواهی؟ گفت: آن چه حق خواهد، مرا با خواست چه کار است»<sup>۶۰</sup>.

توکل، در شکل نهایی، دل برکندن از تمامی ابتکار و خواست و اراده شخصی و تسلیم محض است؛ منفعل کامل بودن چون مرده در دست مرده شوی؛ \* بی تفاوتی و بی علاقهگی تام و تمام نسبت به همه چیزهایی که کمترین پل و پیوندی با نفس دارد. نام طبقه خاصی از صوفیان متقدم با چنین توکلی در امور زندگانی روزمره، هرچه بیشتر بر آوازه شد. برای مثال، به طلب روزی نمی پرداختند، اجیر نمی شدند، به کار و کسب نمی پرداختند و هنگام بیماری اجازه نمی دادند به آنها دارو داده شود. خود را به تمام و کمال به دست عنایت حق می سپردند، هرگز در

۵۹. acquiescence or satisfaction. ۶۰. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۲۲۴.

\* عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، با تصحیح و مقدمه جلال همائی (تهران: سنائی [۱۳۲۵])، ص ۳۹۶.

این امر که خداوند مالک گنجهای زمین و آسمان است و حاجات آنان را برخواهد آورد، تردیدی به دل راه نمی دادند و سخت براین باور بودند که هر آن چه نصیب آنهاست، فراچنگ خواهد آمد، همان گونه که روزی مرغان هوا - که نمی کارند و نمی دروند - و ماهیان دریا و طفل درون رحم می رسد. چنین اصولی، در نهایت، با نظریه صوفیانه وحدت الوهی<sup>۶۱</sup> پیوند دارد. شفیق بدخی [۴۸] در نقلهای گزیده زیر همین نکته را می نمایاند:

«سه چیز است که بنده ملزم به انجام آن است و ملزم یکدیگرند؛ هر که از یکی از آنها غفلت کند لاجرم از هر سه چشم پوشیده، و هر که یکی از آن سه را بپذیرد ناگزیر همه را قبول کرده است؛ پس، بیندیش تا همه را درک و رعایت کنی.

نخست آن که با فکر و زیان و عمل به یگانگی خدا اعتراف کنی؛ و چون یقین و اعتراف کردی که خدا یکی است ناچار معتقدی که جز او احدی نمی تواند به تو خیری رساند یا از تو دفع شری کند و همه اعمالش وی را خواهد بود. اگر کوچکترین عملی به خاطر دیگری انجام دهی، آن چه براندیشه و زیانت می گذرد تباه است، زیرا انگیزه انجام عملی برای غیر باید ترس و طمع باشد؛ و چون از روی ترس و طمع برای غیر خدا - خدایی که حامی همه موجودات است - فعلی از تو سرزد، خدایی جز خدای یکتا برای تجلیل و تعظیم پذیرفته ای.

دوم آن که چون در گفتار و کردار خالصانه معتقد شوی که جز خدای یکتا خدای دیگری نیست، باید به او بیش از دنیا، پول، عم، پدر و مادر یا هر کس دیگری در زمین اعتماد کنی.

سوم آن که چون از این دو گام - یعنی ایمان مخلصانه به یگانگی خدا و توکل به او - فرا رفتی، وصول به مقام رضا را در خوری و به هیچ روی از آن چه تو را بشولاند به خشم نیایی. از خشم و غضب هشدار!

بگذار همواره دلست با او باشد، مگذار چشم بهم زدنی از او دور و غافل شوی»<sup>۶۲</sup>.

۶۱. divine unity

۶۲. احمد بن عبدالله ابونعیم، حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا (مصر: کتبه الخانجی،

۱۳۵۱) ج ۸، ص ۶۴ - ۶۳.



صوفی «توکل» و رای وقتی که در آن است، اندیشه ای ندارد [و فکر خود را به گذشته و آینده مشغول نمی سازد]<sup>۶۳</sup>. يك بار، شقیق از جماعتی که برای آنان مجلس می گفت پرسید:

«اگر خداوند امروز شما را بمیراند، آیا نماز و اطاعت و فریضة فردا را از شما خواهد خواست؟ جواب گفتند: نه، هرگز خدا طاعات و فرائض روزی را که در آن زنده نیستیم، طلب نکند. شقیق گفت: پس شما هم همانطور که او نماز و طاعت فردا را نمی خواهد، رزق و روزی فردا را از او طلب نکنید، زیرا ممکن است تا فردا زنده نمانید»<sup>۶۴</sup>.

با نگاه به نتایج عملی کوشش متوکلان در راه حیاتی مبتنی بر توکل، شگفت نیست اگر تجربهای سالکانی را به مطالعه گیریم که این آموزه را کامل گردانیده اند: «بگذار متوکل راستین گوری بکند و نفس خود را در آن دفن کند»<sup>۶۵</sup>. صوفیان متأخر بر این باور بودند که سعی تمام در جهت تلاش معاش کاملاً با توکل سازگار است و به این حدیث نبوی استناد می جستند که: «پای شتر را ببند و به خدا توکل کن»<sup>۶۶</sup>. [۴۹] آنان «توکل» را حالت همیشگی و معتاد ذهن تعریف می کنند که تنها اندیشه های لذت آور نفس آن را از بین می برد؛ برای مثال، این اندیشه که «بهشت» مطلوبتر از «جهنم» است «توکل» را خدشه دار می سازد.

با احتمال، چنین نظریه ای چه ویژگیها و نتایجی به بار خواهد آورد؟ در بدترین شرایط، فرد عاطل و باطل و ریاکاری خواهد شد که طفیل دیگر خلاق است؛ در بهترین حالت، درویش بی آزاری که حزن و اندوه وی را ساکن می گرداند؛ سرزنش و ستایش را یکسان پذیرا می شود، به توهینها، ضرب و شتمها، عذاب و مرگ بی اعتناست و صرفاً آنها را رویدادهای سرنوشت ازلی و نمایش تقدیر می شمارد.

بهرحال، خلق خوبی چنین بی تفاوت، اوج و کمالی نیست که تصوف می تواند بدان دست

۶۳. قاسم غنی، تاریخ صوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، بانضمام مقدمه و حواشی و فهرس سه گانه بعلاوه فرهنگ مصطلحات صوفیه (تهران: ابن سینا] ۱۳۳۰) ص ۳۱۳. ۶۴. همان، ص ۳۰۹.

۶۵. عبدالله بن علی ابونصر سراج، کتاب الملح فی التصوف، و قد اعتنی بنسخه و تصحیحه رنولد الن نیکلسون (لندن: بریل، ۱۹۱۴) ص ۵۳.

۶۶. عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۲۵۸.

یابد. رسیدن به رفیعترین مرحله پرورش اخلاقی جز به برکت عشق حصول نپذیرد، آن هم زمانی که تسلیم نفس<sup>۶۷</sup> به ایثار نفس<sup>۶۸</sup> انجامد. در جای خود مطالبی در این باب مطرح خواهم کرد. دگر. در میان عناصر مثبت عبادات و اعمال صوفیه، ذکر معاملتی است که جملگی عارفان مسلمان يك دل و يك زبان آن را سنگ بنای دین عملی می شمارند. ریاضتی که خوانندگان غربی از طریق توصیف دقیق ادوارد لین<sup>۶۹</sup> [۵۰] در کتاب «مصریان امروز»<sup>۷۰</sup> و استاد دب. مکدونالد<sup>۷۱</sup> در کتاب «بعد اسلام»<sup>۷۲</sup> - که بتازگی به زیور طبع آراسته گردید- با آن آشنایی کامل دارند. بظاهر، مناسبترین واژه های مترادف «ذکر» کلمه های «نام بردن»<sup>۷۳</sup> «یاد کرد»<sup>۷۴</sup> یا به زبان ساده «تفکر»<sup>۷۵</sup> در اوست. در قرآن کریم به مومنان امر شده است «خدا را بسیار یاد کن»، [۵۱] عمل عبادی ساده ای که هیچ رنگ و بویی از عرفان در آن نیست. اما صوفیان از تکرار نام خدا یا عباراتی چون «سبحان الله» و «لا اله الا الله» ریاضتی [۵۲] ساخته اند که با لحنی یگروند، جمیع قوای روحی خود را بر آنها متمرکز می سازند و برای این کار که وقت معینی برای آن نمی شناسند، بیش از نمازهای پنجگانه ارج و ارزش قایل هستند زیرا ذکر، امکان ارتباط مداوم و لذت بخش ایشان را با خداوند میسر می سازد.

ذکر می تواند جلی<sup>۷۶</sup> یا خفی<sup>۷۷</sup> باشد، اما بنابر عقیده معمول بهترین ذکر آن است که زبان و دل هردو به آن مشغول گردد. [نقل است که] سهل بن عبدالله<sup>۷۸</sup> مریدی را گفت:

«جهد کن تا همه روزگویی سبحان الله، الله، الله». آن مرد می گفت تا بر آن خوگر شد. گفت: «شبهها بر آن پیوند کن». چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را در خواب دیدی، همان الله می گفتی در خواب. تا او را گفتند: «از این باز گرد و به یادداشت مشغول شو» تا چنان شد که همه روزگارش مستغرق آن گشت. وقتی در خانه بود. چوبی از بالا در افتاد و سرش بشکست و قطرات خون از سرش بر زمین چکید و همه نقش «الله» باز دید آمد»<sup>۷۸</sup>.

---

self-devotion . ۶۸	self-surrender . ۶۷
Modern Egyptians . ۷۰	Edward Lane . ۶۹
Aspects of Islam . ۷۲	D. B. Macdonald . ۷۱
remembering . ۷۴	mentioning . ۷۳
spoken recollection . ۷۶	thinking of . ۷۵
محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۰ - ۳۰۹ و ۴۷۴ . ۷۸	silent recollection . ۷۷

غزالی [در کیمیای معاد و احیاء المعلوم] از فواید و آثار و شیوه ذکر سخن رانده است و مکدونالد خلاصه آنها را به شرح زیر به دست می دهد:

«سالک باید قلب خود را به حالی در آورد که در آن حال، وجود و عدم دنیا برای او یکسان باشد. بعد، تنها در گوشه ای بنشیند و از فرائض شرعی تنها واجباتی را بگذارد که ضروری است و از تلاوت قرآن و [تأمل در] معانی آن یا کتب دینی و حدیث و یا هر چیزی از آن دست، تن زند. مراقب باشد که جز خدا هیچ چیز در فکر و ذهن او نباشد. بعد، در آن حال تنهایی و مراقبه بدون انقطاع بزبان بگوید «الله، الله». بالاخره به جایی خواهد رسید که زبان از حرکت باز خواهد ماند، ولی در مقام توجه و استغراق به حالی باشد که گویی کلمه «الله» از زبان او جاری است. این حال را دوام بدهد تا زبان بکلی از کار بیفتد و احساس کند که قلبش مشغول به ذکر «الله» است. آن گاه بکوشد تا آن که شکل کلمه «الله» یعنی حروف و هیأت آن در قلبش نقش بندد. همچنان به ذکر ادامه دهد تا آن شکل و حروف کلمه «الله» از قلبش زایل شود و فقط فکر الله در قلب باقی بماند، یعنی چنان احساس کند که مفهوم کلمه «الله» در قلب چنان جایگزین شده که از آن جدا شدنی نیست. تا این جا، مجاهده و اراده و میل سالک مؤثر است، ولی جلب عنایت خداوند به اراده و میل او نیست زیرا خداوند مصداق «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ» است و در مقام او اسباب و علل از میان برداشته شده و عنایت او عطای محض است. تنها چیزی که می توان گفت این است که سالک با مجاهده و طلب [۵۵]، خود را به فضل و عطای آسمانی عرضه داشته است. اگر این مسیر پیموده شود سالک می تواند اطمینان یابد که نور حقیقت به قلب او پرتو خواهد افکند. چنین نوری، در آغاز چون برق ناپایدار است، می آید و باز می گردد، و گاه درنگ می کند. گاه، هنگام بازگشت دمی می پاید و این پاییدن گاهی کوتاه مدت و گاه دراز مدت است.»<sup>۷۹</sup>

صوفی دیگری جان کلام را در عبارت زیر می آورد:

«نخستین مرحله ذکر غفلت از خود است و آخرین مرحله آن فنای ذاکر در ذکر،

به گونه ای که از خود فانی و در حق باقی شود»<sup>۸۰</sup>.

به دوام و تعاقب ذکر از چند راه می توان مدد رساند. «[نقل است که] شبلی سردابه داشتی، در آنجا همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی و هرگاه که غفلتی بدل او در آمدی خویشتن بدان چوب همی زدی. و گاه بودی که همه چوبها که بشکستی، دست و پای خود بر دیوار همی زدی»<sup>۸۱</sup> صوفیان قرن نهم [میلادی = سوم هجری قمری] با ریاضت حبس نفس<sup>۸۲</sup> هندیان آشنا بودند و پس از آن دوران بیشتر به این امر می پرداختند. در میان سلسله های دراویش<sup>۸۳</sup> موسیقی، غنا، و پایکوبی اسباب مطلوب ایجاد حالت «فنا» ست که، بنابه تعریفی که یاد شد، اوج و علت وجودی<sup>۸۴</sup> چنین روشی بشمارست.

مراقبه. در «مراقبه» صورتی از تمرکز برخویشتن<sup>۸۵</sup> می یابیم که همانند دیانا<sup>۸۶</sup> و سامادی<sup>۸۷</sup> بودایی است. هنگامی که پیامبر اکرم (ص) فرمود «خدای را چنان پرستش کن که گویی او را می بینی، و اگر تو او را نبینی او تو را می بیند» [۵۸] همین نکته را در نظر داشت. هربنده ای که یقین کند، خداوند در جمیع احوال بر ضمیر او اشراف دارد، به مراقبت و پاس دل می پردازد و ورود اندیشه های شریر و شیطنانی یا خواطر ناپسند را به قلب، جلو می گیرد. [شبلی گوید]: «پیش فوری شدم. او را دیدم به مراقبت نشسته، که مویی بر تن او حرکت نمی کرد. گفتم: «مراقبتی چنین نیکو از که آموختی؟» گفت: «از گربه که بر سوراخ موش بود. و او بسیار از من ساکن تر بود»<sup>۸۸</sup>. ۱. بومعید ۱، الخیر [۵۹] برناف خویش چشم می دوخت. نقل است که اگر در این حالت

۸۰. عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۱۰۹، با اندک اختلاف در عبارت.

۸۱. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۲۳۵.

۸۲. inhaling and exhaling the breath.

۸۳. Dervish Orders.

۸۴. raison d'être.

۸۵. self-concentration.

۸۶. dhyāna.

۸۷. samādhi.

۸۸. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۴۷۱.

شیطان به کسی نزدیک شود دچار صرع می گردد و درست همان حالی می رود که برای دیوزدگان پیش می آید.

اگر مطالب این فصل چشم انداز روشنی از خطوط اصلی سیر و سلوک، آمادگی و پرورش مقدماتی صوفی را به خواننده عرضه کرده باشد، نگارنده به مقصود رسیده است. اینک باید صوفی را در مرتبه ای از اهلیت فرض کرد که پیر یا شیخ به او مرقعه یا خرقه<sup>۸۹</sup> [۶۰] می پوشاند و این نشانه آن است که او توفیق طی مراحل نخستین و گذشتن از فراز و نشیب «طریقت» را به دست آورده است، حال با گامهایی لرزان به سوی نور می رود؛ چون مسافری مانده و کوفته، که پس از رسیدن به انتهای دره ای تنگ و ژرف، ناگاه برق آفتاب را می بیند و چشمان خود را می بندد.

## یادداشتها

۱- از «طریقت» سیر خاص مراد است که مخصوص سالکان راه حق است مانند ترك دنیا و دوام ذكر و توجه به مبدأ و تبطل و انزوا و دوام طهارت و وضو و صدق و اخلاص و غیر آن (فرهنگ عرفانی، ص ۳۱۷). عبّادی گوید: «بدان که طریقت راهی است که از شریعت خیزد که راه بزرگ را شارع گویند و راه خرد و باریک را طریق گویند... پس طریقت راهی است از میان شریعت برداشته... طریقت طلب کردن تحقیق این معاملات و تفحص این مشروعات است و آراستن اعمال بصفای ضمائر و تهذیب اخلاق از کدورات طبیعی چون ریا و جفا و شرك خفی و حقد و حسد و تکبر و اعجاب و مانند این همه... و در جمله هرچه به تهذیب ظاهر متعلق است از شریعت خیزد و هرچه بتصفیت باطن باز گردد از طریقت خیزد» (التصفیه، ص ۱۷).

استاد همایی براین باور است که «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» سه مرحله از مراحل و منازل سیر و سلوک، یا سه درجه و سه مقام از مقامات معنوی و مدارج کمال انسانی است؛ که می توان آن را به پوست و مغز و روغن بادام و امثال آن تشبیه کرد (مولوی نامه، ص ۲۷ - ۴۲۶). تبیین سخن همایی را به زبانی عرفانی تر از عزیزالدین نسفی می شنویم: «بدان که شریعت گفت انبیاست و طریقت کرد

انبیاست و حقیقت دید انبیاست. ای درویش هر که آن می گوید که پیغمبر وی گفته اهل شریعت است و هر که آن می کند که پیغمبر وی کرده اهل طریقت است و هر که آن می بیند که پیغمبر وی می دیده اهل حقیقت است...» (افسان گاهل، ص ۳).

۲- سالک عبارت از سائرالی الله است که متوسط بین مبدأ و منتهی است مدام که در سیر است. در مقدمه صفحات است که صوفی که در راه طلب حقیقت گام می گذارد و خود را سالک نامیده ابتدا بشناختن خود همت می گمارد و سپس در راه رسیدن به مقصود. به گفته حافظ سالک آن رهروی است که بر تقوی و دانش خویش تکیه نکند، بل اعتمادش بر خدای باشد:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریست      راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدهش  
عمان سامانی می گوید سالک باید قطع راه کند، خواه زن باشد خواه مرد:  
شرط راه آمد نمودن قطع راه      بر سر رهرو چه معجز چه کلاه

(فرونگ عرفانی، ص ۲۵۴؛ گنجینه الاسرار، ص ۹۰)

۳- مقامات جمع مقام است و آن طریقتی است که صاحب آن ثابت است بر آن از طرقی که موصل است او را بسوی زهد و ورع. مقام عبارت از منزلت و مرتبتی است که بنده بواسطه آداب خاص بدان رسد و از طریق تحمل سختی و مشقت بدان نایل گردد. مقام هر کس موضع اقامت اوست پس از حصول آداب و مبادی خاص. در واقع، چون حال دائمی شود و ملکه سالک گردد، آن را مقام خوانند. کاشانی گوید: «مقام مرتبتی است از مراتب سلوک که در بحث قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نه پذیرد» (فرونگ عرفانی، ص ۴۴۹؛ فرونگ علوم عقلی، ص ۶۹ - ۵۶۸).

۴- ابونصر عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی (درگذشته سال ۳۷۳ یا ۳۷۸ هجری قمری) از مشاهیر علما، محدثان، فقیهان و صوفیه قرن چهارم هجری است. او از مریدان شیخ ابومحمد مرتعش نیشابوری (متوفی ۳۲۸ ه. ق.) بود و به زهد و پارسایی شهرت داشت، بطوری که وی را «طاووس الفقراء» می خواندند. کتاب *اللمع فی التصوف* از تألیفات مشهور اوست که به اهتمام نیکلسن با مقدمه و تلخیص انگلیسی طبع شده است و متضمن بیان مبادی صوفیه و تفسیر کلمات مشایخ و اشعار و اقوال صوفیه است. جامی در *صفحات الانس* و حاج نایب الصدر در *طرائق الحقایق ترجمه حالش* را آورده اند. (مصباح الهدایه، بانویس ص ۲۰۷؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۵- ورع عبارت از احتراز از هر چیزی است که در آن شوب انحراف شرعی و یا شبهت مضرت

معنوی است و متضمن قناعت است. ابراهیم خواص گوید «ورع دلیل خوف است و خوف دلیل معرفت است و معرفت دلیل قربت است. بدانکه اصل دین وقاعدۀ اسلام ورع است چنانکه در خبر است ملاك دینکم الورع» (مصباح الهدایه، ص ۳۷۳). حسن بصری را سؤال کردند که اصل دین چیست؟ گفت ورع. گفتند: چیست که آن را تباه کند؟ گفت: طمع (تذکرة الاولیاء، ص ۲۳؛ فرهنگ عرفانی، ص ۴۸۵).

۶- زهد در لغت اعراض از اشیاء است از جهت کوچک دانستن آنها. حضرت امیرعلیه السلام فرمودند: «زاهد کسی است که باک نداشته باشد که دنیا را که خورد از مؤمن و کافر» (فرهنگ عرفانی، ص ۲۴۸). حسن بصری گوید: «زاهد اندر دنیا آن است که اهل او را دشمن داری و آنچه اندروست». ابوسلیمان دارانی گوید: «زهد دست برداشتن است از آنچه تو را از خدای مشغول دارد». رویم، جنید را پرسید از زهد؛ گفت: «حقیر داشتن دنیا را و آثار او از دل ستردن». (ترجمه رساله قشربه، ص ۱۷۸).

۷- حقیقت فقر نیازمندی است زیرا بنده همواره نیازمند است چه آنکه بندگی یعنی مملوك بودن و مملوك به مالك خود محتاج است و غنی در حقیقت حق است و فقیر، خلق و صفت عبد است بحکم «وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» عبدالله بن جلا گفته است: «فقر آنست که تو را مالی نباشد و اگر باشد برای تو نباشد» (مصباح الهدایه، ص ۳۷۶). از ابوبکر مصری پرسیدند از فقیر صادق. گفت: لَا يَمْلِكُ وَلَا يَمْلِكُ، معنی آن بود که وی را ملك نبود و وی ملك کس نبود» (ترجمه رساله قشربه، ص ۴۶۳). و

مقام فقر مقام والایی است که هرکس را بدان راه نیست که فرمود «الْفَقْرُ فَخْرِي». عراقی گوید:

در حلقۀ فقیران قیصر چه کار دارد      در دست بحر نشان ساغر چه کار دارد

در راه عشقبازان زین حرفها چه خیزد      در مجلس خموشان منبر چه کار دارد

(فرهنگ علوم عقلی، ص ۴۸ - ۴۴۷).

۸- صبر یعنی تحمل و شکیبایی و بردباری و در اصطلاح ترك شكایت است از سختی بلا نزد غیر خدا (فرهنگ عرفانی، ص ۲۹۷). جنید گوید: «صبر فرو خوردن تلخ هاست و روی ترش ناکردن» (تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۵؛ رساله قشربه، ص ۲۷۹).

۹- توکل در لغت تفویض امر است بسوی کسی که بدو اعتماد باشد (فرهنگ عرفانی، ص ۱۴۵). توکل مقام والایی است که جز خواص از عرفا و موحدان آن را درك نمی کنند، بطور کلی معیار شناختن توکل اعتماد بحق است و گسستن از غیر:

چون تو رواز غیر حق بر تافتی      نقد اسرار توکل بیافتی

(شرح گلشن راز، ص ۲۶۶).

توکل نفی روایت اسباب است نه ترك اسباب (شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۳۳). سهل عبدالله گفت: «اول مقامی در توکل آن است که بیش قدرت چنان باشی که مرده در دست مرده شوی تا چنان که خواهد او را می گرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد (تذکرة الاولیاء، ص ۳۱۸؛ رساله قشیریه، ص ۷ - ۲۴۶). باز ابن مسروق گفت: «توکل گردن نهادن است مرفتن قضاها را اندر احکام. یعنی علامت درستی توکل آن باشد که هر قضایی و حکمی که حق تعالی بر وی براند اندر وی اضطراب پدید نیاید، از بهر آن که توکل تسلیم است و چون خود را بمالك تسلیم کرد هر تصرفی که اندر ملك خویش آرد ترا بر وی اعتراض نرسد خواه محبوب پیش آید و خواه مکروه» (خلاصه شرح تعرف، ص ۳۰۷).

۱۰- رضا عبارت از رفع کراهت و تحمل مرارت احکام قضا و قدر است. ذوالنون گوید: «رضا شادی دل است بتلخی قضا» (فرهنگ عرفانی، ص ۳۲ - ۲۳۱). ابو محمد رویم گوید: «رضا آنست که احکام الهی را بشادی استقبال کند» (شرح گلشن داز، ص ۲۶۵). استاد ابوعلی [دقاق] گفتی «رضا نه آنست که بپاییند و نداند رضا آن بود که برحکم و قضا اعتراض نکند» (رساله قشیریه، ص ۲۹۶). باز شیخ ابو محمد رویم گفت [رحمة الله علیه] که «رضا آن است که احکام او را به شادی پیش باز روی. یعنی چنان که عام از بلاگریزانند خواص مریلا را جویانند». گفت: «رضا تلخی هایی است که فرو خوردن آن خرسند خوارگی باشد آن گاه که تیرگی ها [را] خوش گردانند. یعنی بنده آن گاه راضی باشد که هر تلخی که پیش آید فرو خورد و نثالد و این آن گاه تواند کردن که مر او را قنوع پدید آید که هرچگونه که بدارند روا دارد چون به کرد حق تعالی قانع گشت همه تلخی ها او را خوش گشت و همه تیرگی ها وی را روشن گشت». (خلاصه شرح تعرف، ص ۳۱۶ و ۳۱۴).

۱۱- مراقبت نزد اهل سلوك محافظت قلب است از کارهای هست. بعضی گویند: مراقبت این است که بدانی خدای بر هر چیز قادر است. و بعضی گویند: حقیقت مراقبت عبادت حق است. بعضی گفتند: مراقبت عام، خوف و مراقبت خاص، امید است (فرهنگ عرفانی، ص ۴۲۴). مراقبت در بدایات محافظت جوارح است از مخالفات و در نهایت مراقبت اشارت از لیست بر استواء دید (اللمع، ص ۵۵).

۱۲- قرب یعنی نزدیکی و در اصطلاح عبارت از ارتفاع وسائط است میان عبد و موجد آن با قلت وسائط. رویم گوید: «قرب آنست که هرچه پیش آید از میان برداری و آنچه حایل میان محب و محبوبست بر طرف کنی». شاه نعمت الله گوید: «قرب عبارت از وفاء عهد سابق است که میان حق و بنده است» (فرهنگ عرفانی، ص ۲۷۵، ۲۷۶). قرب عبارتست از سیر قطره بجانب دریا و وصول بمقصود حقیقی و انصاف به صفات الهی (شرح گلشن داز، ص ۳۰). ابوالحسن نوری، ابوحمزه بغدادی را پیغام



فرستاد که: «قرب قرب در آنچه ما دروی ایم بُعد بُعد بود». (رساله قشیریه، ص ۱۲۶).

۱۲- محبت عبارت از غلیان دل است در مقام اشتیاق به لقاء محبوب (فرهنگ عرفانی، ص ۴۱۵). بعضی گویند محبت امری است که کور و کر کند و نابینا گرداند محب را از آنچه جز محبوب است (شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۵۲). ابویعقوب سوسی گوید: «حقیقت محبت آنست که بنده حظ [خویش را] فراموش کند از خدای [تعالی] و حوائج خود را بخدای تعالی فراموش کند (رساله قشیریه، ص ۵۶۲). جنید گوید: «از سری شنیدم که گفت محبت درست نیاید میان دو کس تا یکی دیگری را نگوید یا من» (همان، ص ۵۶۴). مولانا محمدطیسی گوید: «محبت دوستی باشد با حق تعالی بی سببی و علاقه ای و حرکتی،

محبت مقام الهی بود      محبت به از پادشاهی بود

(شناخت شاخص های عرفانی، ص ۶۸).

محبت میل باطن است بعالم جمال و آن بردو گونه است، محبت عام یعنی میل قلب بمطالعه جمال صفات، و محبت خاص یعنی میل روح بمشاهده جمال ذات (مصباح الهدایه، ص ۴۰۴).

۱۴- خوف از عراج [برکندن] قلب و انسلاخ [برهنه شدن] اوست از طمأنیت امن بتوقع مکروهی ممکن الحصول (مصباح الهدایه، ص ۳۸۷). و گفته اند: «خوف حرکت دل بود از هیبت خدای» (رساله قشیریه، ص ۱۹۴).

۱۵- رجاء یعنی امیدواری و در اصطلاح تعلق قلب است بحصول امری محبوب در آینده (مصباح الهدایه، ص ۳۹۲). رجاء، دل در بستن بود بدوستی که اندر مستقبل حاصل خواهد بود (رساله قشیریه، ص ۱۹۹)، و نیز: رجاء رؤیت جلال بود بعین جمال (همان، ص ۱۹۹). رجاء شاهد شدن بود بوجود وصال او (سیوت شیخ کبیر، ص ۲۶۸).

۱۶- شوق داعیه لقای محبوب است در باطن محب و وجود آن لازم صدق محبت است (مصباح الهدایه، ص ۴۱۱). بایزید گفت: «شوق دارالملك عاشقان است» (تذکرة الاولیاء، ص ۱۹۶). شوق آتشی است که شعله شعاع آن از میزان محبت خیزد و بوی عود وجود از احتراق چهره افتراق او برانگیزد (فرهنگ عرفانی، ص ۲۹۲).

۱۷- انس در اصطلاح عبارت است از التذاذ باطن بمطالعه کمال محبوب (فرهنگ عرفانی، ص ۶۶). ذوالنون گفته است: «انس انیساط محب است با محبوب» (مصباح الهدایه، ص ۴۲۱). اویس قرنی گفت: «هرگز ندانستم که کسی که خدای - عزوجل - را شناخت با غیر او انس گیرد و به

غیر او بیا ساید». (تذکرة الاولیاء، ص ۲۴).

۱۸- طمانیت عبارت از سکون و رجا و امن و سرور است و مکث آن در قلب مدام است بخلاف

سکینت که مکث مدام ندارد. (فرهنگ عرفانی).

۱۹- شهود تجلی ذات را مشاهده گویند، آسمان چون صاف گردد آفتاب شهود تابش کند

(فرهنگ عرفانی، ص ۴۳۳). خوجه عبدالله گوید: «مشاهده نهال حقایق یقین است، بیرون از تعلم و تلقین است» (همان، ص ۴۳۴). از روزبهان بقلی منقول است که: «قال: مشاهده عیان حق است بصر روح را تا جمال او در منزل حضور بیند». (شرح شطحیات، ص ۵۵۷). قشیری گوید: «در بیان تحقیق مشاهده هیچکس زیادت نیارد بر آنچه عمر و بن عثمان مکی گفت کی: انوار تجلی متواتر بود بر دل وی [مشاهد حق] بی آنک چیزی را را پوشیده کند و بجیزی بریده گردد». (ترجمة رساله قشیری، ص ۱۱۸).

۲۰- یقین قرار گرفتن علمی بود در دل که هیچ حال نگردد و از دل خالی نبود (تذکرة الاولیاء،

ص ۴۴۵؛ ترجمه رساله قشیری، ص ۲۷۴). ابوبکر طاهر گوید: «یقین آن بود که دروی شک نبود» و جنید گوید: «یقین برخاستن شک بود بمشهد غیب» (ترجمة رساله قشیری، ص ۲۷۲). ذوالنون گوید: «آنچه را دل بیند یقین خوانند» (فرهنگ عرفانی، ص ۵۰۱).

یقین آن است که رضای هیچ کس بواسطه غضب و سخط خداوند نطلبی و هیچ کس را بران عطا که ترا خدای دهد حمد نگویی و اگر باز گیرد کس را ذم نکنی که جمله را در بند عجز بینی اسیر و مقهور و مغلوب، و بدانی که احوال جمله بید کفایت خداوندست، حرص زیادت نکنند و کراهیت هیچ کاره را کمتر نکنند و خداوند تعالی بفضل و رحمت خود همه شادیا و آسایشها در رضا و یقین نهادست و همه رنجها و اندوهها در شک و سخط تعبیه کرده است که صاحب یقین آنست که همه چیزها چنانکه هست بیند و چون بیند ساکن شود و مطمئن گردد شادیا در سکونت دل است و نشان صاحب یقین آنست که هرگز اندوهگین نشود و در جزع و تردد نیفتد و خداوند را چنان پرستد که صاحب عیان نه صاحب گمان. (التصنیف فی احوال المتصوفه، ص ۱۲۵ - ۱۲۴).

۲۱- معرفت عبارت از ادراک امر جزئی یا بسیط است که از قدیم الایام یکی از مباحث مهم

فلسفی اهل نظر بوده است. معرفت در لغت بمعنی شناسایی است و در اصطلاح صوفیه عبارت است از علمی که مبتنی بر کشف و تهذیب نفس باشد. هجویری می نویسد: «... معرفت حیات دل بود بحق و اعراض سر از جز حق و قیمت هرکس بمعرفت بود و هر کرا معرفت نبود وی بی قیمت بود پس مردمان از علما و فقها و غیر آن صحت علم را بخداوند معرفت خوانند و از آن بود که معرفت را فاضلتر از علم

خواندند که صحت حال جز بصحت علم نباشد و صحت علم صحت حال نباشد یعنی عارف نباشد که بحق عالم نباشد اما عالم بود که عارف نبود». (کشف المحجوب، ص ۳۴۲). نیز بنگرید به: یادداشت شماره ۲۸ مقدمه.

۲۲- حقیقت دارای معانی چندی است، گاه مقابل اعتبار، فرض، مفهوم و مجاز می آید. هجویری گوید: «حقیقت عبارت از آنست که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد آدم تا فناء عالم حکم آن متساوی باشد چون معرفت خدا و صحت معاملات خود بخلوص نیست (کشف المحجوب، ص ۴۹۸). روزبهان بقلی گوید: «حقیقت صفای معرفتست، و نور مشاهده، و اثبات توحید، و رسوخ حال، و وقوع علم لدنی» (شرح شطحیات، ص ۵۵۹). لاهیجی گوید: «حقیقت ظهور ذات حق است بی حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در اشعه انوار ذات» (فروهنگ عرفانی، ص ۱۷۶).

۲۳- نصوح مردی بود از بنی اسرائیل که خود را به کسوت زنان در آورده و در حمام، زنان را خدمت می کرد و مفسران شرح حال او را ذیل آیه هشتم سوره تحریم آورده اند. وی سرانجام از گناه توبه کرد چنانکه خدای تعالی از توبه وی یاد کرده است. بزرگان هر یک در چگونگی توبه نصوح و معنی آن سخن کرده اند، عکرمه از ابن عباس نقل کرده که معاذ جبل از پیغمبر (ص) پرسید حقیقت توبه نصوح چیست؟ فرمود که: «أَنْ يَتُوبَ التَّائِبُ ثُمَّ لَا يَرْجِعْ فِي الذَّنْبِ كَمَا لَا تَعُودُ اللَّيْنُ إِلَى الضَّرْعِ» توبه نصوح آنست که تائب عود نکند بمعصیت همچنانکه شیر به پستان عود نمی کند. و گفته اند که توبه نصوح آنست که تائب ناصح نفس خود شود (منهج المصادقین، ج ۹، ص ۳۴۲). برای اطلاع بیشتر از اقوال مفسران درباره توبه نصوحاً رجوع کنید به: تبیان طوسی، کشاف زمخشری، تفسیر امام فخر رازی، تفسیر ابوالفتوح رازی، ذیل آیه ۸ سوره تحریم (۶۶).

۲۴- ام الخیر رابعه بنت اسماعیل عدویه بصری از زنان زاهد و عابد و عارف نامدار قرن دوم هجری که در عارفان و زهد و دینداری شهرتی دارد و حکایات و سخنان مؤثر و دلنشین در کتابهای صوفیه از او نقل شده است. گویند با حسن بصری معاصر بوده است و به سال ۱۳۵ هجری قمری در گذشته. عطار در تذکرة الاولیاء و نایب الصدر در طرائق الحقایق احوال او را به تفصیل باز نموده اند. رابعه عدویه دیگری هم در تاریخ عرفان مشهود است که از جهت نام و نام پدر با رابعه اشتراک دارد و به رابعه شامیه معروف است و در سال ۱۸۵ هجری قمری وفات کرده و همسر احمد بن ابی الحواری (متوفی ۲۰۵ یا ۲۱۵ هجری) بوده است.

۲۵- ابوالحسن علی بن عثمان جلابی هجویری غزنوی، از عارفان و نویسندگان قرن پنجم

(متوفی ۴۶۵ هـ. ق.) است. جلابی از مریدان شیخ ابوالفضل محمد بن حسن ختلی و از شاگردان ابوالعباس احمد بن الاشکانی است. هجویری بسیاری از مشایخ را دیدار کرده و در تألیف ارزشمند خویش کشف المحجوب، اقوال آنان را یاد کرده است. در شریعت از مذهب امام ابوحنیفه و در طریقت از مسلک جنیدیه پیروی می‌کرد، چنانکه خود گوید: «شیخ من گفتی، و وی جنیدی مذهب بود که: سکر، بازیگاه کودکان است و صحو، فناگاه مردان است و من که علی بن عثمان الجلابی ام می‌گویم که بر موافقت شیخم - رحمة الله علیه». (کشف المحجوب، ص ۲۳۲).

۲۶- دریاب «مرشد»، بنگرید به مدخل «بیر».

۲۷- مرید نزد صوفیان و اهل سلوک کسی است که از اراده خود مجرد شده و از ما سوی الله بریده باشد و بر دو معنی است: یکی عین محب یعنی سالک مجذوب، دوم عین مقتدی که حق دیده او را بنور هدایت بینا گردانیده تا وی بنقصان خود نگیرد و دائماً در طلب کمال باشد و قرار نگیرد مگر بخصول مراد و وجود قرب حق. مرید کسی است که دل او مرده باشد از هر چیزی غیر از خدا و تنها خدای را بخواهد و قرب او را خواستار باشد و بدو مشتاق باشد (فرهنگ عرفانی، ص ۴۲۸، فرهنگ علوم عقلی، ص ۵۴۵). اسفراینی ضمن بر شمردن وظایف مرید گوید: «مرید باید شیخی راه رفته دیده و در طلب کند که سیر و سلوک کرده باشد و بر علامات راه واقف گشته، و هر علامتی از علامات راه بشناخته، تا مرید را دلیل تواند بود». (کاشف الاسرار، ص ۱۳۳). جنید گوید: «مرید صادق بی نیاز بود از علم عالمان» (وسائله قطریه، ص ۳۱۴؛ تذکرة الاولیا، ص ۴۳۸). مستملی گوید: «مرید مرادست در حقیقت و مراد مرید، و مرید خواننده باشد و مراد خواسته» (شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۴۷).

۲۸- مرقعه زینت اولیا و شعار متصوفه و اهل زهد است. عوام بدان عزیز گردند و خواص اند آن ذلیل شوند. عز عام آن بود که چون بپوشند خلقانش بدان حرمت دارند و ذل خاص آن بود که چون بپوشند خلق اندر ایشان بجشم عوام نگرند و مرایشان را بدان ملامت کنند. هجویری می نویسد: «الْمَرْقُوعَةُ قَمِيصُ الْوَفَاءِ لِأَهْلِ الصُّفَا وَ سِرْبَالُ السُّرُورِ لِأَهْلِ الْغُرُورِ، مَرْقَعَهُ پیراهن وفاست مراهل صفا را و لباس سرور است مراهل غرور را تا اهل صفا بپوشیدن آن از کونین مجرد شوند و از مالوفات منقطع گردند و اهل غرور بدان از حق محجوب شوند و از صلاح باز مانند». (کشف المحجوب، ص ۴۹ - ۵۴).

۲۹- ابوالقاسم جنید بن محمد از مشایخ بزرگ تصوف و از علمای این طایفه است که اصل او از نهاوند و مولد و منشأ وی بغداد بود؛ پدرش آبگینه فروش بود و از این، قواریریش نیز می‌گفتند. وی خواهرزاده سَرّی است و صحبت او، حارث محاسبی و محمد بن علی قصاب یافته بود. جنید از نخستین

کسانی است که درباره علم توحید در بغداد سخن گفته است. وفاتش به ضبط قشیری و دیگران سال ۲۹۷ هجری قمری در بغداد اتفاق افتاد. ابوبکر عطوی گوید: بنزدیک جنید بودم وقت وفات وی قرآن ختم کرد و از سوره بقره هفتاد آیه بخواند و فرمان یافت. همو گفته: هرکس حافظ قرآن نباشد و حدیث ننویسد باشد بوی اقتدا مکنید که علم ما مقید است به کتاب و سنت. وی سی بار پیاده به حج رفت (ترجمه رساله قشیری، ص ۵۳؛ شرح شطحیات، ص ۳۶؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۳۰- مجاهده عبارت از وادار کردن نفس است به مشقات بدنی و مخالفت هوی و هوس (تاریخ تصوف، ص ۶۵۴). اصل مجاهدت انفصال و محروم کردن نفس است از مألوفات. و مجاهدت با نفس یسی دشوارتر است تا جهاد با دشمن در میدان نبرد و ثمره مجاهدت تقرب به حق است (فرهنگ عرفانی، ص ۴۱۲). سهل بن عبدالله گوید: «مجاهده در مخالفت نفس و هوا بود»، و ابوعثمان مغربی گفت: «مثل مجاهده مرد در پاک کردن دل چنان است که کسی را فرمایند که: این درخت برکن، هرچند اندیشه کند که برکنند نتواند، گوید صبر کنم تا قوت یابم، آن گاه هرچند دیرتر رها کند درخت قوی تر گردد و او ضعیف تر می شود و بکنند دشوارتر» (تذکرة الاولیاء، ص ۳۱۸، ۷۸۵).

۳۱- ذکر را معانی بسیار [۱۷ معنی] است اما در اصطلاح سالکان خروج از میدان غفلت و ورود به فضای مشاهدت است بواسطه غلبه خوف یا کثرت محبت. و گفته اند: الذکر بساط العارفين و نصاب المحبين و شراب العاشقين (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۵۱۲). سلطان علی شاه گنابادی گوید: «الذکر نور المؤمن و جلاء الصدر، و الذکر ثواب الذکر، که ثواب ذکر بنده، ذکر حق است که فرمود «فاذکرونی اذکرکم» و «الذکر میراث الذکر» که ذکر بنده میراث ذکر سابق است» (شرح کلمات با باهاهو، ص ۱۳۳). خدای تعالی در قرآن کریم فلاح و رستگاری را مستلزم و منوط به ذکر خویش کرده و آن را وسیله آرامش دل خوانده است. و اذکر واللہ کثیراً لعلکم تفلحون» و «الایذکر اللہ تطمئن القلوب».

و گفته اند که ذاکران چهار مرتبه دارند، بعضی در مرتبه میل اند و بعضی در مرتبه ارادت، و بعضی در مرتبه محبت و بعضی در مرتبه عشق (فرهنگ عرفانی، ص ۱۱۲). قشیری گوید: «از استاد ابوعلی [دقاق] شنیدم گفت ذکر منشور ولایت بود هرکه او را توفیق ذکر دادند ویرا منشور ولایت دادند و هرکه ذکر از وی باز ستدند او را معزول کردند» (ترجمه رساله قشیری، ص ۳۴۷). نوری گوید: «عقوبت عارف آنست که از ذکر باز ماند» و سهل [بن عبدالله] گوید هیچ معصیت نشناسم عظیمتر از فراموش کردن خدای عزوجل (همان، ص ۲۵۳). «و ذکر یاد کردن خداوند باشد و یاد کردن بزیان بعد از نسیان باشد و این ذکر بجفا آمیخته است و یاد کردن بدل یادداشتن دوست است، در همه احوال، و درین

ذکر نسیان راه نیابد و این ذکر عین وفا باشد...» (التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۷۸)... گفت اول مقام ذکر قلب است که دوست را به دل یاد دارد چنان که فراموش نکند تا باز به یاد کردن حاجت نیابد. و دوم ذکر اوصاف مذکور است که اوصاف او را یاد کند [تا] اوصاف خویش اندر ذکر اوصاف او فراموش کند چنان که اندر [ذکر منت وی] خدمت خویش فراموش کند و اندر ذکر قدرت قدر خویش فراموش کند. و سیم شهود مذکور شود از بهر آن که اوصاف مذکور مرترا از اوصاف توفانی گرداند و از ذکر نیز فانی گردی. پس اول مقام علی الدوام یاد کردن است. و دوم مقام یادداشت است. و سیم مقام از یاد کردن و از یاد داشتن فانی گشتن و الحمد لله حق حمده (خلاصه شرح تعرف، ص ۳۳۰).

۳۲- قدر گرایی، پنگرید به «قدریه»، یادداشت شماره ۹ مقدمه.

۳۳- ابوسلیمان داود بن نصیر طایی از فقهای متعبد و محدثان متزهّد قرن دوم هجری است. فضیل و ابراهیم ادهم را دیده بود و به روایت عطار (تذکرة، ص ۲۶۳) بیست سال شاگردی ابوحنیفه کرد و چون تبحر در فقه یافت، کتابهای خویش همه در فرات افکند و به خلوت و عبادت پرداخت. پیر طریقت وی حبیب راعی بود. داود در سال ۱۶۵، در عهد خلافت مهدی عباسی درگذشت. حکایات بسیار از زهد و پارسایی او در کتابها نقل شده است (تذکرة الاولیاء، ص ۹ - ۲۶۳؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۶ - ۳۵؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۳۴- ابویحیی مالک بن دینار بصری (متوفی ۱۲۷ ه. ق.) از زاهدان مشهور قرن دوم هجری است و از بزرگان این طایفه و صاحب حسن بصری بود. به نقل عطار پیشنهاد دختری صاحب جمال و توانگر را درباره ازدواج نپذیرفت و مجرد ماند و گفت: «من دنیا را سه طلاق داده‌ام و زن از جمله دنیاست، مطلقه ثلاثه را نکاح نتوان کرد». همو گفته: «در بعضی کتب منزل است که حق - تعالی - می فرماید که: هر عالمی که دنیا را دوست دارد کمتر چیزی که با او کنم آن باشد که حلاوت ذکر و مناجات از دل وی بیرم». (تذکرة الاولیاء، ص ۵۶).

۳۵- ابوبکر محمد بن واسع بصری (متوفی ۱۲۱ ه. ق.) از زهاد و محدثین نیمه دوم قرن اول و اوایل قرن دوم هجری است. به گفته عطار تابعین را خدمت کرده بود و مشایخ مقدم را یافته و در شریعت و طریقت حظی وافر داشت. و در معرفت چنان بود که گفتی: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ» از وی سؤال کردند که خدای راشناسی؟ ساعتی سر در پیش انداخت پس گفت: «هر که او را شناخت سخنش اندک شد و تفکرش دایم گشت». (تذکرة الاولیاء، ص ۵۸ - ۵۷).

۳۶- فقیر کسی است که نیازمند بحق باشد و ذلت سؤال را تنها در آستانه حق تحمل کند:

در کلاه فقر باشد چار ترک ترک دنیا ترک عقبی ترک ترک

(فرهنگ عرفانی، ص ۳۶۳).

عبدالله بن جلا گفته است فقیر راستین اهل بذل و ایثار است و درویشی و توانگری وی یکسان است (مصباح الهدایه، ص ۳۷۶). صوفی صادق آن است که نعلین دوکون از پا افکنده باشد یعنی هم از دنیا دل برکنده باشد و هم از آخرت و معنی «فقیر حقیقی» همین است. چنین «فقیری» از هستی خود عاری است بطوریکه هیچ عملی یا احساسی یا نعمت و صفتی را بخود نسبت نمی دهد (تاریخ تصوف، ص ۲۷۸).

شمس تبریزی فرماید: فقری است که به «حق» برد و از «غیر حق» گریزان کند! و فقری است که از «حق» گریزان کند و به «خلق» برد! (خط سوم، ص ۱۹۷).

۳۷- درویش کسی بود که او را دنیا و آخرت نبود و نه در هر دو نیز رغبت کند که دنیا و آخرت از آن حقیر ترند که ایشان را با دل نسبت بود (تذکرة الاولیاء، ص ۶۹۵). «آری عزیزا، درویش نه آنست که ویرا در دنیا خرده نباشد و بظاهر حال عریان باشد، آنرا گدای گرسنه برهنه گویند. بل که درویش آن باشد که بیاطن از غیر حق عریان باشد، گرسنه سبحان باشد، تشنه رحمان باشد، عاشق بزدان باشد، بدوست نگران باشد؛ نه نه، درویشی از خود بیرون آمدنست و در نیستی قدم زدن:

فقر در نیستی قدم زدنت بر سر کوی غم علم زدنت

هر چه میراث آدم و حواست در ره فقر جمله کم زدنت

(کاشف الاسرار، ص ۱۲۹).

ابوبکر واسطی گفت: «درویش به نور دل باید که رود و به روزگار ما به عصا می روند زیرا که نابینا اند» (تذکرة الاولیاء، ص ۷۳۸).

جمعی به فرازند و شماری در بست بعضی زغم افسرده گروهی سرمست

درویش گریزان ز فروخواهی هاست او بنده و قتیست که اندر آن هست

(سید علی نقوی زاده)

۳۸- کلمه تصوف از قرن دوم هجری به فرهنگ اسلامی وارد شد و ابوهاشم کوفی که بعدها به ابوهاشم صوفی شهرت یافت اول کسی است که وی را صوفی خوانده اند. سفیان ثوری که از معاصران ابوهاشم است (متوفی ۱۵۰ هـ. ق.) گفته: من ندانستم صوفی چه بود تا ابوهاشم را ندیدم (نفحات

الانس، ص ۳۱). اگر تعاریف تصوف همه گرد نیامده و استاد نیکلسن بیش از هفتاد تعریف از تصوف بدست نداده است، شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته است: «هفتصد پیر از پیران از طریقت سخن گفته اند اول همان گفت که آخر، اما عبارت مختلف بود که التَّصَوُّفُ تَرَكَ التَّكَلُّفَ (سرالمتوحید، ص ۲۲۸). سعدی فرماید:

تکلف برِ مرد درویش نیست      وصیت همین يك سخن بیش نیست

(کلیات سعدی، چاپ فروغی، ص ۲۸۵)

شیخ شهاب الدین سهروردی گفته است اقوال مشایخ در ماهیت تصوف از هزار متجاوز است اما الفاظ مختلف و معنی بیگدیگر نزدیک است (عوارف المعارف). جریری را پرسیدند از تصوف گفت در شدن است در هر خوی کی نیکو بود و بیرون آمدن از خویی کی زشت بود (توجمة رماله قشیریه، ص ۴۶۹). جنید گفت: «ما این تصوف را به قیل و قال نگرفتیم و به جنگ و کارزار به دست نیاورده ایم، اما از گرسنگی و بی خوابی یافته ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته ایم و در چشم آراسته». و همو گوید: «تصوف از اصطفاست هر که گزیده شود از ما سوی الله، او صوفی است». پرسیدند از ذات تصوف، گفت «بر تو باد که ظاهرش بگیری و از حقیقتش نهرسی که ستم کردن بود بر وی». (تذکرة الاولیاء، ص، ۴۲۰، ۴۴۱).

به هر تقدیر، مختلف است جواب مشایخ در تصوف همچنانکه احوال مختلف است، هر يك از ایشان جواب بحسب حال خود گفته است، و بر قدر آنکه سایل احتمال تواند کرد، مثلاً اگر سایل مرید بوده است، جواب او بر ظاهر مذهب بوده است از آنجا که علامت باشد. و اگر سایل متوسط بوده است، جواب او از آنجا بوده است که احوال اوست، و اگر سایل عارف بوده است، جواب از حقیقت بوده است. و ظاهرترین جوابی آنست که یکی از ایشان گفته است که: «اول تصوف علم است و میان آن عمل و آخر آن موهبت، که علم مراد را کشف کند، و عمل یاری طلب کند، و موهبت به کمال امیدها رساند. و اهل آن بر سه طبقه اند: مرید طالب است، و متوسط رونده است، و منتهی رسیده است. مرید صاحب وقت است، و متوسط صاحب حال است، و منتهی صاحب نفس است، و فاضل تر چیزی نزد ایشان شمردن نفسهاست...» (آداب المریدین، ص ۶۸ - ۶۷).

برای اطلاع بیشتر از معانی تصوف، بنگرید به: کشف المحجوب، ص ۴۸ - ۴۲؛ الملع، ص ۲۵ - ۲۴؛ شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۰۶ - ۹۰؛ خلاصه شرح تعرف، ص ۷۳ - ۲۶۸؛ تذکرة الاولیاء، ص ۲۱۰، ۲۸۱، ۳۱۴، ۳۳۹، ۳۱۷، ۴۴۰، ۴۴۶، ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۹۵، ۵۱۷.



۵۲۲، ۵۶۸، ۵۷۷، ۶۱۲، ۶۳۱، ۷۲۹، ۷۵۳، ۷۵۶، ۷۶۲، ۷۸۵، ۷۹۳، ۷۹۶؛ اوراد الاحیاء و فصوص  
الادب، ص ۱۷.

۳۹- جمعیت عبارت از اجتماع همت است در توجه بسوی حضرت حق و دل کندن از ما سوی  
الله (شناخت شاخص های عرفانی، ص ۱۰۰). شبلی گفت: «جمعیت کلّ است به یکی، به صفت  
فردانیت». (تذکرة الاولیاء، ص ۶۳۳). هر که خواهد که از خلاصه دین برخوردار شود باید که روی  
بجمعیت دل آرد و هر چه آن شاغل دل وی باشد از خود دور کند، و ری به کاری آرد. و نیز مرد را جمعیت  
دل دست نهد تا آنگاه که خلوت نگیرد (کاشف الاسرار، ص ۱۲۳، ۱۳۱).

۴۰- حضور مقابل غیب است و در اصطلاح عرفای صوفیه غیبت از خلق و حضور عندالحق  
است و مقام وحدت رانیز حضور گویند. ابونصر سراج گوید: «وَالْحُضُورُ حُضُورُ الْقَلْبِ لِمَا غَابَ عَنْ عِيَانِهِ  
بَصَاءَ الْيَقِينِ فَهُوَ كَالْحَاضِرَةِ عِنْدَهُ وَإِنْ كَانَ غَائِباً عَنْهُ» یعنی از حضور مراد حضور قلب است نزد آنچه از  
چشم پنهان و غایب است بواسطه صفای یقین بطوریکه او حاضر است اگر چه غایب باشد (اللمع، ص  
۳۴۰). قشیری گوید: «وَأَمَّا حُضُورٌ، حَاضِرٌ يَبُودُ بِحَقِّ زَيْرٍ أَوْ بِحَقِّ غَائِبٍ يَبُودُ بِحَقِّ حَاضِرٍ  
يَبُودُ بِدَانٍ مَعْنَى أَنَّهُ يَبُودُ بِحَقِّ حَاضِرٍ أَوْ أَنَّهُ يَبُودُ بِحَقِّ حَاضِرٍ أَوْ أَنَّهُ يَبُودُ بِحَقِّ حَاضِرٍ أَوْ أَنَّهُ يَبُودُ بِحَقِّ حَاضِرٍ  
(ترجمة رسالة قشيري، ص ۱۱۲-۱۱۱). کاشانی غیبت را در مقابل شهود آورده است و گوید: «مراد  
از شهود حضور است هر چه دل حاضر آنست شاهد آنست و آن چیز مشهود اوست. اگر حاضر حق است  
شاهد اوست و اگر حاضر خلق است شاهد آن و صوفیان مشهود را شاهد خوانند بسبب آنکه هر چه دل  
حاضر آن بود آن چیز هم حاضر دل باشد (مصباح الهدایه، ص ۱۴۱).

۴۱- لفظ نفس را بر دو معنی اطلاق کنند. گاهی نفس الشیء گویند و بدان ذات و حقیقت آن  
چیز مراد بود و گاهی مراد از آن نفس ناطقه انسانی است که آن را روح حیوانی و طبیعی نیز خوانند. و  
مراد تعریف این نفس است هر چند معرفت نفس بجمیع اوصاف معتدّر است، چه او صفت بوقلمون دارد. و  
دم بدم رنگی دیگر نماید و ساعت بساعت بشکلی دیگر درآید. هاروت بابل وجود است. هر لحظه نقشی  
دیگر برآب زند و هر نفس نیرنگی دیگر آغاز کند. (مصباح الهدایه، ص ۸۳-۸۲). ابوبکر واسطی  
گفته است: «نفس همچون بتی است، نگرستن و توجه بدو شرك است و تفکر در او عبادت است (همان،  
ص ۸۸). ابوسلیمان دارانی گفت: «نفس خائن و مانع عروج است و بهترین اعمال مخالفت با نفس است»  
(کشف المحجوب، ص ۲۵۰).

این رباعی را به ابوسعید ابولخیر نسبت می دهند که در مورد گریه های نفس سروده است:

گیرم که هزار مصحف از برداری      اما چه ثمر که نفس کافر داری

سر را به زمین چه می نهی بهر سجود      آن را به زمین بنه که در سرداری

و شیخ المشایخ نجم الدین کبری نیز نفس را گیر و کافر خوانده است:

گیرست درین تنم که پنهانی نیست      برداشتن سرش باسانی نیست

ایمانش هزار بار تلقین کردم      این کافر را سر مسلمانی نیست

(کاشف الاسرار، ص ۱۴۸).

۴۲- در باب «حجاب»، نگرید به: پانویس شماره ۳۸ مقدمه، «هفتاد هزار حجاب».

۴۳- مقام کثرت در وحدت را عرفا مقام اتحاد نامند. و مقام شهود وجود واحد مطلق را از جهت آنکه تمام اشیا موجودند بوجود واحد و فی نفسه معدومند مقام اتحاد گویند. در اصطلاحات صوفیه است که: «اتحاد شهود وجود واحد مطلق است از حیث آنکه مجموع اشیا موجودند بذات حق و بخود معدومند و در آن مقام کائنات متکثره موجود بحق و متحد باذات واحد بوحده حقیقی اند. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۰).

در مصباح الانس است که هرگاه حق تعالی بخواهد از باب عنایت ازلی و لطف لایزالی خود حقایق اشیا را بر یکی از بندگان خود آشکار کند بدان نحو که در علم اوست او را بواسطه طی مدارج کمالات معنوی و توفیق عروج و معارج روحانی جذب کند و نفس او از بدن مادی و قیود و عوارض طبیعی و زندان ماده منسلخ گردد و مدارج علیا را طی و در نفوس مجرده سیر کرده و مدارج مختلف آنها را گذرانده و از طبقه به طبقه بالاتر عروج می کند و متحد می شود با هر عقلی و نفسی بنحو اتحاد خاص که مفید انسلاخ او از احکام جزئی امکانی باشد تا آنکه متحد شود با نفس کلی و بالاخره با عقل اول و از تمام عوارض و لواحق ماده جدا و عاری شده غیر از يك حکم که آن امکان ذاتی او باشد.

و بدین ترتیب میان او و ذات احدیت مناسبتی حاصل می گردد و قرب حقیقی محقق می شود که اولین مرتبت وصول است و در این مقام است که بلاواسطه از ذات حق کسب فیض می کند چنانکه شأن عقل اول است و بعد مدارج دیگر بر او طی و بمقام «لی مع الله وقت» میرسد (مصباح الانس، ص ۲۳-۱۹).

۴۴- أَعَدُّ عِدْوَكَ نَفْسَكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَّتَيْكَ» موافق است با گفتار حضرت علی علیه السلام:

«لَا عَدُوَّ أَعْدَى عَلَى الْمَرْءِ مِنْ نَفْسِهِ» (مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۲۷۰: کشف المحجوب، ص

۴، ۲۶۰: کاشف الاسرار، ص ۱۴۸: تمهیدات، ص ۱۴).

۴۵- ابو جعفر محمد بن علی معروف به محمد بن علیان نسوی از صوفیان بزرگ اوایل قرن چهارم و از اصحاب ابو عثمان حیری نیشابوری (متوفی ۲۹۸) و به گفته هجویری از اصحاب جنید. سال تولد و وفات محمد علیان را مورخان زندگی مشایخ ثبت نکرده‌اند و از روی تاریخ وفات استادش ابو عثمان می‌توان حدود زندگی او را دریافت. وی بنا به گفته سلمی و صاحب اسرار التوحید از مردم روستای بیسمه نسا بوده است. (اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۲، ص ۷۱۹).

۴۶- ابوالمفیث حسین بن منصور حلاج بیضاوی از مشاهیر عرفا و صوفیه که در غلبه وجد «انا الحق» گفت و سرخویش برپا داد. وی در بیضاء فارس متولد شد و در واسط رشد کرد و در جوانی در شوشتر مرید سهل شوشتری بود. همراه او به بغداد رفت و در آن جا از محضر عمرو مکی و جنید نهاوندی بهره‌ها برد. بعد به مکه رفت و به خلوت پرداخت. وقتی به بغداد برگشت افکار تازه او مورد قبول صوفیان بغداد نشد. او هم جامعه صوفیان از تن بیرون کرد و چندی در فارس و خراسان سیاحت کرد و بعد به هند و ترکستان و بقولی تا حدود چین رفت و با ملل و نحل مختلف آشنا شد. در بازگشت برخی کارها و افکار او و نیز ارتباطش با قرامطه و شیعیان هم صوفیه و هم فقها و هم وزیر خلیفه را دشمن او کرد. حلاج ناچار به خوزستان رفت و سه سال فراری بود تا او را گرفتند و محاکمه‌اش کردند که داعی قرامطه است و مذهب تأویل و اباحه دارد و به زندانش افکندند. چون در این مدت طرفدارانی یافت به دستور وزیر حامد بن عباس، وزیر خلیفه مقتدر عباسی و فتوای قاضی ابوعمر حنفی به جرم ادعای خدایی با وجود دفاع حلاج که مسلمان و مؤمن است - پس از شکنجه‌های بسیار از قبیل تازیانه زدن و بریدن دست و پا، سرش را بردند و تنش را سوختند و خاکسترش را به دجله ریختند (ذیعقده ۳۰۹ هـ. ق.) (التصفيه فی احوال المتصوفه، ص ۶۸-۲۶۷).

عطار گوید: «اغلب مشایخ گفته‌اند که او را در تصوف قدمی نیست»، مگر ابو عبدالله خفیف و شبلی و ابوالقاسم قشیری و جمله متأخران - الاماثالله - که او را قبول کردند و ابوسعید بن الخیر و شیخ ابوالقاسم گرکانی و شیخ ابوعلی فارمدی و امام یوسف همدانی در کار او سیری داشته‌اند و بعضی در کار او متوقف‌اند چنان‌که استاد ابوالقاسم قشیری در حق او گفت که: «اگر مقبول بود به رد خلق مردود نگردد و اگر مردود بود به قبول خلق مقبول نگردد». عمرو بن عثمان مکی و ابویعقوب نهر جوری از مشایخ مخالف وی هستند. حسین منصور دختر ابویعقوب اقطع را بزنی گرفت و دو سالی در خدمت سهل بن عبدالله گذراند. پس پیش جنید رفت و مسائل پرسید. جنید جواب نداد و گفت: «زود باشد که

سرچوب پاره سرخ کنی». حسین گفت: آن روز، تو جامه اهل صورت پوشی». حافظ گوید:

گفت آن یار کز و گشت سردار بلند / جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

(تذکرة الاولیاء ص ۵۹۵-۵۸۳)

۴۷- حدیث: مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا را اهل طریقت و احياناً ارباب شریعت نقل کرده اند و صوفیه بدان بسیار استناد کرده اند.

مولانا فرماید:

مرگ پیش از مرگ اینست ای فتی / این چنین فرمود ما را مصطفی

گفت مُوتُوا کُلُّکُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ / یَا تَی السُّمُوتِ تَمُوتُوا بِأَلْفَتَنِ

مولوی و دیگر محققان صوفیه در پیرامن این سخن شرح و تفصیل بسیار گفته و نوشته، و آن را پایه و شرط اصلی و رکن اساسی سیر و سلوک عرفانی و طی مدارج و مراتب کمال انسانی شمرده اند؛ و حاصلش این است که انسان از حیات تیره جسمانی شهوانی و اخلاق رذیله نفسانی، بمیرد و بحیات روشن روحانی و خصال حمیده انسانی زنده شود؛ همانطور که مردم جاهل نادان در اثر رنج تحصیل و بیمودن مراحل علمی از حیات جهل می میرد، و بحیات علم و دانایی زنده می شود.

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد / یعنی او از اصل این رز بوی برد

مرگ تن هدیه، است بر اصحاب راز / زر خالص را چه نقصانست گاز

و مقصود از موت ارادی جز این نیست که مرید طالب، پیش شیخ راهبر، در راه فقر، تسلیم و نیاز صرف باشد و شهوات و خود نماییهای بشری بکلی دور بریزد. (احادیث هشتمی، ص ۱۹۶؛ کاشف الاسرار، ص ۵۲، ۶۷، ۱۴۸؛ کشف الحقایق، ص ۱۰۴؛ فیه ما فیه، ص ۱۲، ۲۴۷؛ مولوی نامه، ص ۷۳، ۲۷۲، ۲۷۷).

۴۸- ابوعلی بن ابراهیم بلخی از پیران بزرگ خراسان است که در طریقت مرید ابراهیم ادهم بود وی بیست سال در فهم معانی آیات قرآن کوشید و پیاده به زیارت کعبه رفت و در جنگ با ترکان در «کولان» ماوراءالنهر در سال ۱۹۴ هـ. ق. به قتل رسید. حاتم اصم مصاحب و مرید وی بود و از وی وصیتی خواست. گفت اگر وصیت عام خواهی زبان نگه دار و هرگز سخن مگو تا ثواب آن گفتار در ترازوی خود نبینی؛ و اگر وصیت خاص خواهی نگر تا سخن نگویی مگر خود را چنان بینی که اگر نگویی، بسوزی. (تذکرة الاولیاء، ص ۳۹-۲۳۲؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۷-۳۶).

۴۹- حدیث مشهور نبوی: اِعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ. پیامبر (ص) به آن عرب فرمود: «ناقه ات را چه

کردی؟» گفت رهایش کردم و بخدا توکل کردم. فرمود: «زانویش را ببند و توکل کن» (احیاء العلوم، ج ۴، ص ۱۹۹؛ رساله قشیریه، ص ۷۶؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۴۷؛ احادیث هشوی، ص ۱۰؛ کشف الاسرار، ج ۲، ص ۵۷۹؛ و با اختلاف عبارت «قَبِدَ وَ تَوَكَّلَ»، جامع صغیر، ج ۱، ص ۸۷؛ کنوز الحقایق، ص ۹۲). مولانا فرماید:

گفت بیغمبر به آواز بلند      باتوکل زانوی اشتر ببند

(هشوی، دفتر ۱، ص ۲۴).

۵۰- ادوارد ویلیام لین (۷۶ - ۱۸۰۱م) مستشرق انگلیسی، که لغتنامه عربی-انگلیسی او مشهور است. در انگلستان زبان عربی آموخت، و در ۱۸۲۵ به مصر سفر کرد؛ به لباس مصری ملبس شد، و مانند مصریان زندگی کرد. در قاهره منصور افندی خوانده میشد. در همین شهر، به دستگیری شیخ (ابراهیم ابن عبدالغفار دسوتی) با مراجعه به قاموسهای معتبر عربی که اغلب آنها هنوز در آن زمان چاپ نشده بود، پس از ۳۰ سال زحمت، فرهنگ بزرگ عربی به انگلیسی خود را، به نام *مَدَالِیْقَامُوس* (۷۴ - ۱۸۶۳م) تألیف کرد؛ پنج جلد آن در حیات خود وی به چاپ رسید، و ۳ جلد دیگر را یکی از خویشانش، لین - هول، از ۱۸۷۷ تا ۱۸۹۲ منتشر کرد. به گفته آربری، لغتنامه لین بزرگترین خدمت اروپائیان به زبان عربی بوده. از آثار دیگرش شرح آداب و عادات مصریان جدید (۱۸۳۶) و ترجمه مشهور او از کتاب عربی *الف لیلة و لیلة* [هزار و یک شب] (۴۰ - ۱۸۲۸ م) است.

۵۱- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» سورة احزاب (۳۳) آیه ۴۱.

۵۲- ریاضت عبارت از تهذیب اخلاق نفسیه است و در لغت بمعنی رام کردن ستور است و بالجمله سالک باید در طلب مقصود از احتمال مشقات نفسانیه دریغ نیارد و نفس خود را از جهت حصول و حال مطلوب هر قدر تواند بزرجر آورد و آنچه موافق با طبع است ترك کند و نفس را تمرین دهد بر تحمل کارهای مخالف آن. هجویری گوید: «اما ریاضت و مجاهدت جمله خلاف کردن نفس است و تا کسی نفسش را ریاضت و مجاهدت ندهد ویرا سود ندارد و هر چه نفس را گوشمال زیادت گردد سر او با حق راست گردد. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۲۸۳). (ف: ۲۸۳ یا ۲۷۳ - و ۲۰۱ یا ۲۰۰)

۵۳- ابو محمد سهل بن عبدالله تستری (۳۸۳ یا ۳۷۳ - ۲۰۱ یا ۲۰۰ هـ. ق.) از ائمه مشایخ نامدار صوفیه در قرن سوم هجری است که به قول عطار در این شیوه مجتهد و سلطان طریقت و برهان حقیقت بود. مدتی در بصره و زمانی در آبادان اقامت کرد و در بصره وفات یافت. با ذوالنون مصری ملاقات کرد و مرید وی شد. کراماتی به وی منسوبست. کتاب تفسیر قرآن المعظم از وست. فرقه

سهلیه از صوفیه به وی منسوبند. تستری و پیروانش مجاهدت و ریاضت و خلاف نفس کردن را راه نجات سالک میدانستند (تذکرة الاولیاء ص ۳۰۶؛ ۱۵ یرة المعارف فادسی مصاحب).

۵۴- «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ» [مختص می سازد به رحمتش آن را که خواهد] (سورة بقره ۹۲۰ آیه ۹۹).

۵۵- طلب یعنی خواستن و طلب کردن چیزی بعد از وجود آن چیز است و باید نمونه از آن موجود باشد و در اصطلاح جستجو کردن از مراد است و مطلوب در وجود طالب هست و میخواهد تمام مطلوب را بیابد و تمام مطلوب را باید در وجود خود بطلبد (فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۳۷). پیر طریقت گفت: «هرچه بطلب یافتنی بود فرومایه است، یافت حق رهی را پیش از طلب، چنانکه مطیع، طاعت از اخلاص یافت، نه اخلاص از طاعت و سبب از معنی یافت نه معنی از سبب، الهی چون یافت تو پیش از طلب و طالب است، پس رهی از آن در طلب است که بیقراری برو غالب است، طالب در طلب، و مطلوب حاصل پیش از طلب، اینت کاری است بس عجیب و عجیب تر آنست که یافت نقد شد و طلب بر نخواست، حق دیده و ر شد و پرده عزت بجاست» (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۴۹۰).  
حافظ راست:

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد      و آنچه خود داشت زیگانه تمنا میکرد  
گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست      طلب از گمشدگان لب دریا میکرد  
به اعتقاد حافظ، حصول مطلوب و وصل معشوق نه در رهگذر طلب، که در گرو بخت کار ساز و اراده محبوب بی نیاز است:

مائیم و آستانه عشق و سرنیاز      تا خواب خوش کرا برد اندر کنار دوست  
و همو گوید طالبان همت عالی البته به وصال نایل آیند:  
عاقبت دست بدان سرو بلندش برسد      هر که را در طلب همت او قاصر نیست  
(نیز بنگرید به: تذکرة الاولیاء، ص ۷۳۹؛ شرح کلمات باباطاهر، ص ۱۵۹).

۵۶- دیانا (dhyāna) یکی از سه مرحله آخر یوگا است، مرتبه ای که در راه فنا شامل حالت تفکر و مراقبه و مشاهده و کشف و شهود است به دیانا شهرت دارد و از ریشه «دی» یعنی «اندیشیدن» به «تفکری ژرف فرو رفتن» و به «مشاهده و مراقبه احوال درون پرداختن» اشتقاق یافته است. این مرتبه، امتداد و گسترش زمانی مرتبه پیشین یعنی نیروی معنوی است. اگر حالت تمرکز نیروی معنوی همچون رودی پیوسته در زمان، گسترش بیابد و استمرار آن، از شناختی یکپارچه و واحد، متشکل بگردد، آنرا حالت تفکر و مراقبه گویند. آنچه سالک را در این راه هدایت می کند و بساحل مراتب ممتاز وجود

می‌رساند، بصیرت باطن و روشنائی درون است که در معارف اسلامی آن را مقام کشف و شهود و در حکمت هندو مقام «مراقبه و مشاهده» [دیانا] می‌گویند. (۱) دیان و مکتب های فلسفی هند، ص ۶۸۴ و ۸۱۱).

۵۷- سامادی (samādhi) که مقام اتصال به مبدأ و استغراق در ذلت ابدیت است، بی شباهت به مقام نیستی و فنای صوفیان یا مقام اتحاد ذاکر و ذکر و مذکور که از لحاظی نیز عشق است، نیست. سامادی آخرین مرتبه از مراتب یوگا است و شامل وصال مطلق یا فنا و استغراق در ذات خویش است. کسی که ذهن را ورزش بدهد و آنرا متوجه نکته ای واحد بگرداند و ذهن را برای مدت مدیدی در مقابل شیء معلوم قرار بدهد، متعاقب آن، مراقبه و سرانجام اتحاد کامل با شیء و استغراق در ذاتش حاصل می‌شود.

واژه سامادی مرکب است از «سام - آ - دا» یعنی «ترکیب یافتن»، «اتصال» و «پیوست» و ترجمه تحت اللفظی آن یعنی ترکیب بخشیدن به تفکری که در آن اندیشه عین ذات شیء معلوم می‌گردد و بجز همان شیء، محتوای دیگری ندارد. ترجمه این کلمه بفارسی بسیار دشوار است، اگر آن را با مفهوم فنای تصور تعبیر کنیم رنگ تصوف بدان بخشیده ایم. مرتبه ممتاز سامادی مقام «زنده آزادی» و بقای سرمدی و فنا فی الله است (۱) دیان و مکتب های فلسفی هند، ص ۶۴۵، ۸۸ - ۶۸۷).

۵۸- اَلْاِحْسَانُ اَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَاَنَّكَ تَرَاهُ فَاِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَانَّهُ يَرَاكَ مبیندی گوید: جبرئیل از پیامبر (ص) پرسید احسان چیست؟ فرمود: آن است که خدای را چنان پرستی که گویی وی را می‌بینی و اگر تو او را نبینی، او خود تو را همی بیند. (این گفته نزدیک است به آنچه سنایی به حضرت علی علیه السلام نسبت می‌دهد که، فَأَعْبُدِ الرَّبَّ فِي صَلَوةٍ كَأَنَّكَ تَرَاهُ:

یاد دار این سخن از آن بیدار	مرد این راه حیدر کرآر
فَاعْبُدِ الرَّبَّ فِي صَلَوةٍ تَرَاهُ	ورنباشی چنین تو و اغوثاه
آنچنانش پرست در کونین	که همی بینیش برآی العین
گرچه چشمت و را نمی بیند	خالق تو ترا همی بیند

(حدیقه الحقیقه، ص ۹۵).

(کشف الاسرار، ج ۱، ص ۴۶۱، ۵۲۲، ج ۳، ص ۱۹، ۶۴۱، ج ۵، ص ۴۵۲، ج ۹، ص ۲۸۳؛ الملح، ص ۶؛ مصباح الهدایه، ص ۱۳۰؛ کاشف الاسرار، ص ۸۵، ۱۱۸؛ کنوزالحقایق، ج ۱، ص ۴۰؛ التعرف، ص ۱۲۱؛ خلاصه شرح تعرف، ص ۴۰۵).

این حدیث نبوی در اواد الاحباب، ص ۵۴، به صورت «أَعْبُدُ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ» آمده است و در

معجم المفهرس، ج ۲، ص ۲۱۰، به صورت «فَإِنْ لَمْ تُكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ». در منن نسائی، جزو ۸، ص ۹۹، بدین صورت آمده است: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تُكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ». در المتاج الجامع الاصول، ج ۱، ص ۲۱، به صورت: «قَالَ فَأَخْبَرَنِي عَنِ الْإِحْسَانِ» قال: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تُكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» مذکور است (آداب المریدین، ص ۳۳۲).

۵۹- ابوسعید فضل الله بن ابوالخیر محمد بن احمد (۴۴۰-۳۵۷ ه.ق.) صوفی بزرگ قرن چهارم هجری و عارف ایرانی که در میهنه، از قراخاوران (ناحیه ای بین ابیورد و سرخس) به دنیا آمد و در همانجا وفات یافت. در علوم تفسیر، حدیث، فقه و تصوف تبحر داشت. در طریقت مرید پیر ابوالفضل حسن سرخسی و ابوالعباس قصاب آملی بود. شیخ ابوسعید سالها در نیشابور مشغول ارشاد سالکان و هدایت مریدان بود و از قدیم ترین کسانی است که اصول تصوف را در خراسان اشاعه داد و قول و سماع را در میان خانقاهیان متداول ساخت. کتاب امر و التوحید که توسط یکی از نوادگان وی یعنی محمد بن منور نوشته شده حاوی احوال و اقوال و کراماتی است که بدو نسبت داده اند. (دائرة المعارف فارسی مصاحب).

۶۰- خرقة جامه باشد که از پاره پاره ها دوخته باشند و صوفیان آن را پوشند. از جمله رسوم موضوعه صوفیان یکی لباس خرقة است در تغییر لباس معهود که مشایخ در بدایت تصرف در احوال مریدان آنرا مستحسن داشته اند، و خرقة بر سه نوع است: خرقة ارادت و خرقة تبرک و خرقة ولایت. خرقة ارادت آنست که چون شیخ بنفوذ نور بصیرت و حسن فراست در باطن احوال مرید نگرد و در او آثار حسن سابق تفرس کند و صدق ارادت او در طلب حق مشاهدت نماید وی را خرقة پوشاند تا مبشر او گردد بحسن عنایت الهی در حق او؛ و اما خرقة تبرک آنست که کسی بر سیل حسن الظن و نیت تبرک از مشایخ طلب خرقة کند و ایشان وی را خرقة ای بخشیده و بدو چیز آن مرید را وصیت کنند، یکی ملازمت احکام شریعت، دوم مخالطت اهل طریقت. پس خرقة ارادت استحقاق را بود و خرقة تبرک مبذول باشد در حق هر که با مشایخ حسن الظنی دارد؛ خرقة ولایت آنست که چون شیخ در مرید آثار ولایت و وصول بدرجه تکمیل و تربیت مشاهده کند و خواهد که او را بنیابت و خلافت خود نصب کند، وی را خلعت ولایت و تشریف عنایت خود پوشاند. و بعضی مشایخ بوده اند که مریدان را به تغییر لباس نفرموده اند و هم بران کسوت و هیأت که داشته بملازمت ترغیب نموده و نظرشان بر اخفاء حال و ترک اظهار بوده. مشایخ بر مثال طبیبان اند و امراض مریدان مختلف، هر یک به نوعی که دانسته اند و صلاح در آن دیده، معالجت کرده اند (مصباح الهدایه، ص ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۳، باختصار و تصرفی اندک).



به عقیده فون کرمر، خرقه پوشیدن که رمز از فقر و انزواست اگر چه خود صوفیه خرقه را منسوب به پیغمبر (ص) می کنند، ولی از رسوم هندیهاست (تاریخ تصوف، ج ۲، ص ۱۶۶). سعدی گوید خرقه درویشان جامه رضاست هر که در این کسوت تحمل نامرادی نکند مدعی است و خرقه بر او حرامست (کلیات سعدی فروغی، ص ۵۹). هجویری گفته است: «خرقه پوشیدن میان این طائفه معتادست و صوفیان در حال و در موقع غلبه وجد بیخبر گردند و جامه خرقه کنند و آن دو گونه است یکی آنکه اصحاب بحکم پیری و مقتدائی جامه ویرا خرقه کنند اندر حال استغفار از جرمی و دیگر اندر حال سکر از وجدی کنند» (کشف المحجوب، ص ۵۴۳).

صفی علی شاه در اقسام خرقه از کاشانی فراتر رفته است و گوید: «اقسام خرقه پنج است: خرقه توبه، خرقه ارادت، خرقه تبرک، خرقه نصرت و ... این هنوز در بدایت سلوک است و دون مرتبه عشق است» (زبدة الحقائق، ص ۲۸۲) که مقصود او از خرقه عشق باید خرقه ولایت باشد که مرحله کمال صوفی است، عراقی گوید:

ما دگر باره توبه بشکستیم	و زغم نام و ننگ و ارستیم
خرقه صوفیانه بدریدیم	کمر عاشقانه بریستیم

حافظ در همه جا «دلّی» را مرادف «خرقه» می آورد:

داشتم دلّی و صد عیب مرا می پوشید	خرقه رهن می و مطرب شد و ز ناربماند
بوی یکرنگی از این نقش نمی آیدخیز	یا دلّی آلوده صوفی بمی ناب بشوی
حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری	و یا کاتش از خرقه سالوس و کرامت برخاست

## فصل ۲

### تجلی<sup>۱</sup> [۱] و جذبه<sup>۲</sup>

مشاهده خداوندی که در قرآن کریم به «روشن دارنده آسمانها و زمین»<sup>۳</sup> توصیف شده، با چشم سر<sup>۴</sup> مقدور نیست، بلکه تنها با چشم دل<sup>۵</sup> مشاهده می شود [۲]. در فصل بعد به دل [۳] باین اندام معنوی، باز خواهیم گشت، اما بر سر آن نیستیم که بیش از حد، به مسائل پیچیده و نه توی روان شناسی صوفیانه وارد شویم. معنای دیدار دل (رؤیت القلب)<sup>۶</sup> عبارت است از دیدن قلب به مدد نور یقین حقیقتی غیبی، و مقصود حضرت علی (ع) از بیان زیر نیز همین است: پرسیدند: «آیا خدا را می بینی؟» جواب فرمود: «چگونه کسی را که نمی بینم عبادت می کنم؟»<sup>۷</sup> [۴] نور یقین که بدان وسیله قلب خدا را می بیند پرتوی از نور الهی است که بر قلب می افکند و گرنه رؤیت او محال بود.

«آفتاب آمد دلیل آفتاب» [گر دلالت یابد از وی رومتاب]<sup>۸</sup>

برابر تفسیر عارفانه آیه نور که در آن نور خداوند به شمع فروزانی در مشکات (مشکوة) نهاده بر طاقچه ای تشبیه می شود، طاقچه قلب مؤمن است؛ بنابراین، گفتار، کردار، و رفتار عارفِ واصل همه نور است. بایزید بسطامی [۵] گفته است: «علم ازل دعوی کردن از کسی درست آید

۱. illumination . ۲. ecstasy .

۳- قرآن، سوره نور (۲۴) آیه ۳۵ . ۴. bodily eye .

۵. heart eye . ۶. vision of the heart .

۷- عبدالله بن علی ابونصر سراج، پیشین، ص ۳۵۰.

۸- جلال الدین محمد بن محمد مولوی، پیشین، دفتر اول، بی ۱۱۶.

که اول بر خود نور ذات نماید».<sup>۹</sup>

نوری که به قلب عارف روشن و واصل بر تو می افکند نیرویی فوق طبیعی بهی می بخشد که در اصطلاح به «فراست»<sup>۱۰</sup> [۶] تعبیر می شود. با وجود آن که صوفیان، چون دیگر مسلمانان، حضرت محمد (ص) را خاتم الانبیاء (و نیز، از دید گاهی دیگر، حضرتش را کلمه<sup>۱۱</sup> [نور محمدی] یا اول مخلوقات) می دانند، دعوی می کنند که به گونه ای از الهام برخوردارند.<sup>۱۲</sup> بوالحسین نووری را، از منشاء «فراست» پرسیدند. گفت: «و تَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي»<sup>۱۳</sup> [۷] و در او از روح خویش دمیدم<sup>۱۴</sup>. اما صوفیانی که به سنت پای بند ترند و روح انسان را قدیم<sup>۱۵</sup> و ازلی<sup>۱۶</sup> می دانند، بر این باورند که «فراست» ثمره علم و بصیرتی<sup>۱۷</sup> است که آفریده خداوند است و به گونه ای استعاره «نور» یا «الهام»<sup>۱۸</sup> خوانده می شود که به خاصان و مقربان درگاه الهی تفضل می گردد. در حدیثی نبوی آمده است: «از فراست مؤمن راستین بهره یزید، چه او با نور خدا می بیند»<sup>۱۹</sup> [۸] و روایت زیر نیز مؤید این امر است:

«حکایت کنند از ابو عبد الله رازی [۹] که گفت: ۱. من انبادی [۱۰] مرا صوفی داد، شبلی کلاهی داشت در خور آن صوف [و ظریف کلاهی بود]. تمنا کردم که این هردو مرا می باید. چون شبلی از مجلس برخاست با من نگریست، من از پی وی بشدم. و عادت وی آن بودی که چون خواستی که با وی بروم، باز من نگریست [آنگاه] چون در سرای شد مرا گفت صوف برکش، برکشیدم، اندر هم پیچید و کلاه بر آنجا افکند و آتش خواست و هردو بسوخت»<sup>۲۰</sup>.

و روایتی دیگر:

«چون جنید را سخن بلند شد، سری سقطی [۱۱] گفت: «تو را وعظ باید گفت».

۹- محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۹۰.

۱۰. discernment.

۱۱- قرآن، صوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.

Logos.

۱۳- عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۳ - ۳۷۲.

enternal. ۱۵

uncreated. ۱۴

inspiration. ۱۷

insight. ۱۶

۱۸- عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۴ - ۳۷۲.

۱۹- همانجا.

جنید متردد خاطر شد و رغبت نمی کرد و می گفت: «با وجود شیخ ادب نباشد سخن گفتن». تاشبی مصطفی را - علیه الصلوة والسلام - به خواب دید که گفت: «سخن گوی». بامداد برخاست تا با سری گوید. سری را دید بر در ایستاده. گفت: «دربند آن بودی که دیگران تو را گویند: سخن گوی؟ اکنون باید گفت، که سخن تو را سبب نجات عالمیان گردانیده اند. چون به گفتار مریدان نگفتی و به شفاعت مشایخ بغداد نگفتی و من گفتم و نگفتی، اکنون چون پیغمبر - علیه الصلوة والسلام - فرمود، ببايد گفت». جنید اجابت کرد و استغفار کرد. سری را گفت: «تو چه دانی که من پیغمبر [را] - علیه السلام - به خواب دیدم؟» سری گفت: «من خدای - عز و جل - را به خواب دیدم و فرمود که: رسول را فرستادم تا جنید را بگوید تا بر منبر سخن گوید...»<sup>۲۰</sup>

[نقل است که] مهل بن عبدالله [۱۲] در مسجد نشسته بود. کبوتری، از گرما و رنجی که او را رسیده بود، به صحن مسجد افتاد. مهل گفت: «هم اکنون شاه کرمانی [۱۳] فرمان یافت». آن سخن بنوشتند، همچنان بود که وی گفته بود.<sup>۲۱</sup>

زمانی که آینه قلب از زنگار گناه و اندیشه های شیطانی زدوده شود، نور یقین بر آن هرتو افکند و آن را چنان درخشان می سازد که شیطان به آن نزدیک نتواند شد. از این روست که عارف می گوید: «اگر از قلب خود نافرمانی کنم، از خدا نافرمانی کرده ام». پیامبر اکرم (ص) به کسی که بدین سان نور حق بر قلبش تجلی یافته بود فرمود: «فتوا از دل خواه هر چند ترا فتوا دهند گان دیگری باشند، زیرا اسرار الهی را تنها در درون خود خواهی یافت و دین و ایمان راستین جز این نیست»<sup>۲۲</sup> - و این شیوه خود برتر از فراگیری مسائل دینی است. در این جا، از بحث و پرداختن زودرس به این مسئله که تا چه اندازه ادعاهای مربوط به باطن و ضمیر لغزش ناپذیر مردان خدا با شرع و اخلاق سازگار است در می گذریم و آن را به فصل بعد موکول می کنیم. آورده اند که پیامبر اکرم (ص) در دعا از خدا خواست که در چشم و گوش او نوری قرار دهد، و پس از نام بردن سایر اعضایش

۲۰- محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۴۲۲؛ و نیز عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین،

ص ۳۸۷.

۲۱- همان، ص ۳۰۹؛ و نیز همان، ص ۳۷۵.

۲۲- عبدالله بن علی ابونصر سراج، پیشین، ص ۴۵.

فرمود: «همه وجود مرا نورانی ساز» [۱۵]. عارف از اشراق [۱۶] شکوهمند دم افزون گام فرا می نهد و به وادی تأمل و مشاهده صفات الهی می رسد و سرانجام پس از تحلیل تدریجی شعور و آگاهی و محو کامل آن، در پرتو ذات الهی «جوهریت» [۱۷] می یابد. و این همان مقام «احسان» [۱۸] است - که «براستی خدا همراه نیکوکاران است» [۱۹] و گفته آند که «احسان بنده طاعت او باشد خدای را، گویی حق تعالی او را می بیند» [۲۰].

با تخصیص بحث به رده بندی و توصیف مراتب گوناگون تجلی یا اشراق - که تصویر آنها به گونه ای نمادین ممکن و توضیح آنها به زبان علمی ناممکن است - وقت خوانندگان را نخواهم گرفت و کاسه صبرشان را لبریز نخواهم کرد. باید به نقل مطالب، از زبان خود عارف پرداخت، چه با آن که درک و دریافت بیشترین تعالیم عارفان مشکل است، با نقل نص سخنان آنان حقایق بیشتری بدست خواهد آمد، حقایقی که آرزومندیم با کندوکاو و موشکافی آرای آنان فراچنگ آوریم.

اینک، از کهنترین تألیف فارسی مربوط به تصوف، یعنی کشف المحجوب هجویری، نقلهایی می آوریم [۲۰]:

«نقل است که مری مقطعی می گفته: بار خدایا! اگر مرا به چیزی عذاب کنی به ذلّ حجابم عذاب مکن؛ از آن که چون محجوب نباشم از تو، عذاب و بلا به ذکر و مشاهدت تو بر من آسان بود و چون از تو محجوب باشم نعیم ابدی تو هلاک من باشد به ذلّ حجاب [۲۱] تو. پس بلائی که اندر مشاهدت مبلی بود بلا نبود، بل نعمت بود که اندر حجاب مبلی بود که اندر دوزخ هیچ بلا سختتر از حجاب نیست که اگر اندر دوزخ اهل دوزخ بنحای تعالی مکاشفندی هرگز مؤمنان عاصی را از بهشت یاد نیایدی که دیدار حق عزّ اسمه جان را چنان مسرت دهد که از عذاب تن و بلا، کالبد یادش نیایدی و خبر نداردی. و اندر بهشت هیچ نعمت کاملتر از کشف نیست که اگر آن همه نعمت و صد چندان دیگر اندر حق ایشان محصول باشدی و ایشان از خداوند محجوب، هلاک از دلها و جانهای ایشان برآمدی. پس سنت بارخدای آنست که اندر همه احوال دل دوستان را بخود بینا دارد تا همه

مشقت و ریاضت و بلاها بشرب آن بتواند کشید تا دعاشان چنین باشد که همه عذابها دوستر از حجاب تو داریم که چون جمال تو بردهای ما مکشوف باشد از بلا نیندیشیم»<sup>۲۷</sup>.

«و حقیقت مشاهدت بر دو گونه باشد. یکی از صحت یقین و دیگر از غلبه محبت، که چون دوست اندر محل محبت به درجه ای رسید که کلیت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نه بیند. چنان که محمد بن واسع گوید (رح) ما رأیت شیئاً قط الا و رأیت الله فيه ای بصره یقین ندیدم هیچ چیز الا که حق تعالی را در آن بدیدم. شبلی گوید (رح) ما رأیت شیئاً قط الا الله یعنی به غلبات المحبة و غلبان المشاهدة. پس یکی فعل بیند و اندر دید فعل به چشم سَر فاعل بیند و به چشم سَر فعل. و یکی را محبت از کلّ بریاید تا همه فاعل بیند. پس طریق این استدلالی بود و از آن آن جذبی. معنی آن بود که یکی مستدل بود تا اثبات دلایل حقایق آن بروی عیان کند و یکی مجذوب و ربوده باشد یعنی حق دلایل و حقایق ویرا حجاب آید لآن من عرف شیئاً لایهاب غیره و من احب شیئاً لایطالع غیره فترکوا المنازعة مع الله و الاعتراض علیه فی احکامه و افعاله آن که شناسد با غیر نیارامد و آن که دوست دارد غیر نه بیند، پس بر فعل خصومت نکند تا متنازع نباشد و بر کردار اعتراض نکند تا متصرف نباشد و خداوند تعالی از رسول (صلعم) و معراج وی ما را خبر داد و گفت «ما زاغ البصر و ما طغی» من شدة الشوق الى الله [۲۲] چشم به هیچ چیز باز نکرد تا آن چه بپایست به دل بدید... فمن كان اخلص مجاهدة كان اصدق مشاهدة، پس مشاهدت باطن مقرون مجاهدت ظاهر بود. و سهل بن عبد الله تستری گوید (رح) من غصّ بصره عن الله طرفه عين لایهتدی طول عمره: هر که نظر بصیرت به یک طرفه العین از حق فرا کند هرگز راه نیابد، از آن که التفات غیر ثمره باز گذاشتن به غیر بود و هر که را به غیر باز گذاشتند هلاک شد. پس اهل مشاهدت را عمر آن بود که اندر مشاهدت بود و آن چه اندر مغایبه بود آن را عمر نشمرند که آن مرایشان را مرگ بر حقیقت بود. چنان که از بایزید پرسیدند (رح) که عمر تو چندست؟ گفت: چهار سال. گفتند این چگونه باشد؟ گفت: هفتاد سالست تا در

حجاب دنیاام، اما چهار سالست تا وی را می بینم و روزگار حجاب از عمر نشمرم...»<sup>۲۸</sup>.

عبارات زیر از کتاب «مواقف» نفّری [۲۳] اقتباس شده است. نویسنده ای که هرچه بیشتر رویم بیشتر با او آشنا خواهیم شد.

«خداوند فرمود: کمترین علوم قُرب<sup>۲۹</sup> [۲۴] آن است که تو باید آثار نظر مرا در همه چیز مشاهده کنی و هم باید مشاهده آثار نظرم، بر شناخت تواز آن چیز، غالب و فایق آید.»<sup>۳۰</sup> [۲۵]

شارح گوید:

«مراد آن است که دون پایه ترین درجه قرب مرتبه ای است که هرگاه به گونه ای محسوس یا معقول یا به وجهی دیگر به چیزی بنگری، بهوش باش تا خدای را روشنتر از رؤیت خود آن چیز مشاهده کنی؛ چنین رؤیتی مدارج متعددی دارد. برخی از عارفان می گویند هرگز چیزی را نمی بینند مگر آنکه، پیش از مشاهده آن، خدای را می بینند. برخی دیگر می گویند مگر آنکه پس از رؤیت آن چیز، خدا را ببینند، یا خدا را با آن ببینند، و یا جز خدای چیزی نبینند. صوفی ای گفته است: اول بار که حج کردم کعبه را دیدم، اما پروردگار کعبه را ندیدم؛ این ادراک محجوب است؛ بعد گفت: دوم بار که به خانه رفتم، کعبه و خداوند کعبه را دیدم. این مشاهده و دریافت وجود محضی است که همه چیز از آن به وجود می آید، یعنی وجود کعبه را در رب کعبه دیدم. آن گاه گفت: سوم بار رب کعبه را دیدم و نه کعبه را.<sup>۳۱</sup> این مقام «وقفه» (فنا در ذات) [۲۶] است. در این جا، مؤلف به دریافت حقیقت وجود [۲۷] و مشاهده وجود محض اشارت دارد»

آن چه ذکرش گذشت مطالبی در باب نظریه تجلّی و اشراق بود. اما آن گونه که

۲۸- همان، ص ۲۹ - ۴۲۷.

۲۹. nearness (Proximity to God).

۳۰- محمد بن عبدالجبار نفّری، *المواقف والمخاطبات*، به تصحیح و اهتمام ا. ی. آربری (قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۳۴)، ص ۲.

۳۱- محمد بن ابراهیم عطار، *پیشین*، ص ۱۸۴.

مفیسثوفلس [۲۸] می گوید «افق آینده تیره و تار است» و با آن که اغلب ما تجربه زنده را انکار می کنیم، می توانیم بلندترین صفیر پژواکهای آن را بشنویم و گرمترین بستانب پر توهای آن را در اشعار سروده شده احساس کنیم. اجازه فرمایید غزلی فارسی از شاعر عارف مشرب، بابا کوهی شیرازی [۲۹] را که در سال ۱۰۵۰ میلادی بدروود حیات گفته است نقل کنم:

در خفا و در ملا دیدم خدا	در نشیب و در علا دیدم خدا
در بلاها دیدمش با خود ولی	در نعیم و در عطا دیدم خدا
چشم بگشادم به نور روی او	در میان دیده ها دیدم خدا
ذره ذره هر چه آمد در نظر	آفتاب مه لقا دیدم خدا
سوختم در آتشش مانند شمع	در میان شعله ها دیدم خدا
دیده ام خود را به چشم خود عیان	من هم از دید خدا دیدم خدا
لایزاله گفت غیرالله [۳۰] گفت	من کیم پس تا کجا دیدم خدا
فانی مطلق شدم معدوم هم	در فنا عین بقا دیدم خدا
در بدر گشتم بشی الله او	در همه شاه و گدا دیدم خدا
در وفای عشق او کردم وفا	زنده گشتم برالوفا دیدم خدا
در مقام لی مع الله وقتها [۳۱]	بی ملک بی انبیا دیدم خدا
از نوافل چون شدی سمع بصیر [۳۲]	هم به عین تو تو را دیدم خدا
در زبان و کام هر شیئی که هست	ربنا وربنا دیدم خدا [۳۳]
در نماز و ورد و در تسبیح و ذکر	هم بشرع مصطفی دیدم خدا
نه عرض [۳۴] نه جسم نه جوهر نه جان	نه چه و چون و چرا دیدم خدا
صد رهم آن دلبر طناز کُشت	زنده گشتم خون بها دیدم خدا [۳۵]
کل یوم هو فی الشأن گفته ای [۳۶]	از وصال تو چها دیدم خدا
گفت کوهی بر سر طور وصال	خر موسی صعقها دیدم خدا [۳۷]

همه تصوف براین باور مبتنی است که چون نفس جزئی<sup>۳۳</sup> از میان برخیزد، نفس کلی<sup>۳۴</sup> [۳۸] هویدا می شود؛ یا به زبان دین، جذبه تنها وسیله ای است که به مدد آن روح می تواند

۳۲- دیوان شیخ علی مشهور به باباکوهی (شیراز: معرفت، ۱۳۳۲)، ص ۲.



بی واسطه با خدا ارتباط برقرار کند و به وصال او برسد. زهد، تصفیه باطن<sup>۳۵</sup>، عشق [۳۹]، معرفت و ولایت<sup>۳۶</sup> [۴۰] - که همه در زمره مفاهیم اساسی تصوفند - از این اصل مهم ناشی می شوند.

در میان اصطلاحات و لغات مجازی رایج در بین صوفیان که کمابیش مترادف «جذب» یا «خلسه» به کار رفته است به واژه هایی چون «فنا»<sup>۳۷</sup>، «وجد»<sup>۳۸</sup>، «سماع»<sup>۳۹</sup> [۴۱]، «ذوق»<sup>۴۰</sup> [۴۲]، «شرب»<sup>۴۱</sup> [۴۳]، «غیبت»<sup>۴۲</sup> [۴۴]، «جذبه»<sup>۴۳</sup> [۴۵]، «سکر»<sup>۴۴</sup> [۴۶] و «حال»<sup>۴۵</sup> برمی خوریم. به گمان نگارنده نه تنها بررسی مفصل معانی این اصطلاحات و امثال آنها که در متون تصوف می آید آموزنده نیست، بلکه ملال آور نیز هست. زمانی که جذبه «سری الهی که خداوند به فضل خویش به مؤمنین راستین، که با عین الیقین او را مشاهده می کنند، عطا می فرماید»، یا «شعله ای که در زمینه روح مشتعل می شود و سبب اشتعال آن شوق عشق است» تعریف می شود، ما را به درک و دریافت سرشت جذبه نزدیک نمی سازد. بهر تقدیر، بندرت می توان بدون اشاره به دو اصطلاح «فنا» و «سماع» - که در بالا ذکر شد - به بحث و بررسی «جذبه» یا «خلسه» از دیدگاه تصوف اسلامی دست بازید.

همان طور که در «مقدمه» یاد شد، اصطلاح «فنا» مراتب، جوانب و معانی مختلفی دارد که چکیده آن چنین است:

- ۱- تحول اخلاقی روح از راه خاموش کردن جمیع هوسها و میلها.
- ۲- تجرید یا بی خبری ذهن از تمام مدرکات، افکار، اعمال، و احساسات از راه تمرکز اندیشه در خدا، یعنی تأمل و استغراق در مشاهده صفات الوهیت.
- ۳- انقطاع تمامی اندیشه آگاه، عالیتترین مرتبه «فنا» زمانی است که حتی شعور نیل به مقام فنا هم از بین برود. و این حال را صوفی «فناء الفناء»<sup>۴۵</sup> می خواند. اینک عارف محو در مشاهده ذات الوهی<sup>۴۶</sup> است.

غایی ترین مقام «فنا»، یعنی بیخودی و بی خبری کامل از خویش، پیش در آمد «بقا» ست

---

saintship . ۳۶	purification . ۳۵
hearing . ۳۸	feeling . ۳۷
drinking . ۴۰	taste . ۳۹
attraction . ۴۲	absence from self . ۴۱
emotion . ۴۴	intoxication . ۴۳
divine essence . ۴۶	passing away of passing away . ۴۵

که استعداد دوام در حق را به عارف می بخشد، مبحثی که در فصل ششم بشرح از آن سخن خواهیم راند.

نخستین مرحله فنا به «نیروانای بودائی» شباهت زیادی دارد. این مقام برهنگی از صفات ناپسند و محو تعینات [۴۷] و عدم آگاهی به حالات عقلی است که همزمان با تحلی به صفات و حالات پسندیده همراه است. این مرحله ناگزیر پویشی جذبه دار و خلسه آور است، چه تمامی صفات «نفس» نسبت به خداوند شر و نکوهیده تلقی می شود. هیچ کس نمی تواند به اوج مقام کمال اخلاقی نایل آید، یعنی بطور کامل «بیخود» شود و همه تعینات شخصی را محو کند. حصول به این مقام از راه «افاضه پرتوی از جمال [۴۸] الهی<sup>۴۷</sup>» به قلب عارف، میسر می شود.

درحالی که نخستین مرحله به «نفس اخلاقی»<sup>۴۸</sup> باز می گردد، دومین مرحله به «نفس» مدرکه<sup>۴۹</sup> و عاقله<sup>۵۰</sup> اشارت دارد. با توجه به این طبقه بندی که بطور کلی مورد پذیرش عارفان مسیحی است، مرحله اول را می توان بمثابة تحلیل و زوال حیات تطهیری<sup>۵۱</sup> و مرحله دوم را غایت حیات اشراقی<sup>۵۲</sup> انگاشت. سومین و آخرین مرحله عبارت است از رفیعترین مرحله حیات مشاهدهتی<sup>۵۳</sup>.

«فنا» اغلب با فقدان حس همراه است، هرچند این نبود شرط لازم آن بشمار نمی آید. مری سقطی، از مشاهیر صوفیان قرن سوم هجری در این باب می گوید: «بنده به جایی رسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بر وی زنی، خبر ندارد»<sup>۵۴</sup>. دست ابو الخیر اقطع [۴۹] دچار مرضی شد. «طبیبان گفتند: دستش بیاید برید. او بدان رضا نداد. مریدان گفتند: صبر کنید تا در نماز شود؛ که در نماز او را از این الم خبر نبود. چنان کردند. چون نماز تمام کرد، دست را بریده یافت»<sup>۵۵</sup>. در این جا مشکلی رخ می نماید. چگونه هرکه به غایت مرحله فنا برسد [و از خویش بی خبر و بیخود گردد] می تواند احکام و قوانین شرعی را - که عارفان متشرع بر رعایت و اهمیت آنها تأکید بسیار می کنند - مرعی دارد؟ این جاست که نظریه ولایت مطرح می شود. خداوند مراقب و حافظ

moral self . ۴۸

divine beauty . ۴۷

intellectual self . ۵۰

percipient self . ۴۹

illuminative life . ۵۲

purgative life . ۵۱

۵۴. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۳۳۴.

contemplative life . ۵۳

۵۵. همان، ص ۵۴۹.

گزیدگان و اصفیای خویش است و مانع خلاف ایشان از طاعت. در حالات مشایخ صوفیان چون بایزید، شبلی و دیگر اولیا آورده اند که آنان تا وقت نماز مدام در حال وجد و بیبخودی بوده اند؛ در آن ساعات، با خود آمده، پس از ادای فرایض به حال بیخودی باز می گشته اند.

به لحاظ نظری، حالت خلسه و جذبه غیرارادی و ناخواسته است، هرچند شرایط ویژه ای را بمنزله عوامل مطلوب ایجاد چنین حالی باز می شناسند. «حالت جذبه و بیخودی نتیجه رؤیت جمال حق است و انکشاف قدرت مطلق اولوهی بر قلب». برای نمونه، چنین حالی برای ابوحمزه [۵۰] پیش آمد. درحالی که در کوچه های بغداد قدم می زد و به قرب الهی می اندیشید، ناگاه گرفتار جذبه شد؛ بطوری که نه می دید و نه می شنید. بهمان حال به راه ادامه داد تا بخود آمد و خویش را در صحرا یافت. گاه چنین حالتی چندین هفته به درازا می کشید. در حالات سهل بن عبدالله آورده اند که يك مرتبه بیست و پنج روز در وجد بماند و طعام نخورد؛ با این وضع به پرسشهای علما پاسخ می گفت و حتی در زمستان عرق می کرد و پیراهنش تر می شد.<sup>۵۶</sup>

دیری نباید که صوفیان دریافتند حالت جذبه را نه تنها می توان به گونه ای مصنوعی با تمرکز فکر، ذکر، و دیگر شیوه های مشروع و رای تلقین نفس<sup>۵۷</sup> به وجود آورد، بلکه ایجاد آن حال با موسیقی، پایکوبی، و آواز امکان پذیر است و اصطلاح سماع [که در لغت معنایی جز شنیدن ندارد] همه آنها را در برمی گیرد.

مسلمانان نسبت به اصوات والحن گیرا و گوشنواز و اکتش فوق العاده سریعی نشان می دهند و هر که به یاد آورد چگونه مذاق جان قهرمانان افسانه هزارو یکشب، اعم از زن و مرد، با شنیدن آواز خوش و نغمه های عاشقانه شورانگیز دختری آوازه خوان سرخوش می گشتند و از اندک گوش سپردنی به عود نوازی او عواطفشان برانگیخته و مدهوش می شده اند، تردیدی در این امر بخود راه نخواهد داد. چنین افسانه ای مصداق زندگی واقعی آنان است. بطور کلی، زمانی که نویسندگان صوفی پدیده مشابه جذبه را مورد بحث قرار می دهند مطالب مورد نظر خود را در فصلی با عنوان «باب احکام سماع» می آورند. هجویری، تحت این عنوان، در آخرین فصل کتاب کشف المحجوب ملخص چشمگیری از آرای خود و دیگر نظریه های اسلامی را، همراه حکایات و نقلیهایی بی شمار از کسانی که با شنیدن آیه ای از قرآن، آواز هاتف<sup>۵۸</sup>، قول و غزل، یا

۵۷. autohypnosis.

۵۶. همان، ص ۳۰۸.

۵۸. heavenly voice.

موسیقی مجذوب و مدهوش گشته اند، به دست می دهد. آورده اند که شماری از این گونه غلیان احساسات جان داده اند. می افزاییم که به عقیده ای عارفانه و مشهور، خداوند هر موجودی را چنان ملهم فرموده که با زبان ویژه خویش حمد و ثنای او را بجای آورد [۵۱]، بطوری که همه اصوات دنیا سرود هماوای گسترده ای است که نشانگر مجد و عظمت الهی است. بنابراین، برای اهل دل و آنهایی که گوش راز نبوش دارند آواز خداوند از هر چیز بلندتر است و از هر ذره ای بانگ آسمانی می شنوند و احساس شوق و جذب می کنند، خواه این آوا بانگ موزون مؤذن و فریاد سقّای راهگذر باشد یا وزش باد و صدای گوسفند و نغمه مرغان چمن [۵۲].

نظریه دیگری را که به فیثاغورس [۵۳] و افلاطون [۵۴] نسبت می دهند، و مکرر در سروده های شعرای صوفی نیز به آن اشاره می شود، این است که موسیقی خاطره خوش و موزون حرکات آسمان را که در عالم ذر [۵۵] و پیش از جدایی روح از خداوند می شنیده، در روح انسان بیدار می کند. مولانا جلال الدین رومی گوید:

لیک بد مقصودش از بانگ ریاب	همچو مشتاقان خیال آن خطاب
ناله سرنا و تهدید دهل	چیزکی ماند بدان ناقور کل
بس حکیمان گفته اند این لحنها	از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق	می سرایندش به طنبور و به خلق
[مؤمنان گویند کائنات بهشت	نغز گردانید هر آواز زشت]
ما همه اجزاء آدم بوده ایم	در بهشت آن لحنها بشنوده ایم
گرچه برما ریخت آب و گل شکی	یادمان آید از آنها اندکی
لیک چون آمیخت با خاک کرب	کی دهد این زیر و این بم آن طرب
[آب چون آمیخت با بول و کمیز	گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز
چیزکی از آب هستش در نهاد	بول گیرش آخر آتش کش فتاد
گر نجس شد آب این طبعش بماند	کاتش غم را بطبع خود نشاند
بس غذای عاشقان آمد سماع	که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر	بلکه صورت گردد از بانگ صغیر
آتش عشق از نواها گشت تیز	آن چنانکه آتش آن جوز ریز <sup>۵۶</sup>

دبری نکشید که سماع در میان صوفیان رایج گشت و رسمیت یافت و سبب انشقاق و اختلاف گردید. برخی سماع را امری مشروع و پسندیده شمردند و پاره‌ای آن را خلاف شرع بشمار آورده، بدعتی ناپسند و انگیزه و سابق گناه به حساب آوردند. هجویری نظر معتدلی را می‌پذیرد و از زبان ذوالنون مصری می‌نویسد:

«سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند: هر که آن را بحق شنود به حق راه یابد، و هر که بنفس شنود اندر زندقه افتد»<sup>۶۱</sup>.

هجویری گوید سماع بخودی خود نه خوب است و نه بد، بلکه از نتایج آن باید حکم کرد.

«پس صومعه‌ای<sup>۶۱</sup> [۶۱]، اگر به خرابات<sup>۶۲</sup> [۵۷] شود، خرابات صومعه‌وی شود؛ و خراباتی<sup>۶۳</sup> اگر به صومعه رود، صومعه خرابات وی گردد»<sup>۶۴</sup>.

کسی که قلبش غرق اندیشه خداست نمی‌تواند با شنیدن آلات موسیقی و رقص به ورطه فساد افتد.

«... اما چون خفتی مردل را پدیدار آمد و خفقاتی بر سر سلطان شود و وقت قوت گیرد، حال اضطراب خود پیدا کند، ترتیب و رسوم برخیزد؛ آن اضطراب که پدیدار آید نه رقص باشد و نه پای بازی و نه طبع پروردن، که جان گداختن بود»<sup>۶۵</sup>.

بهر تقدیر، هجویری برای آنانی که در مجالس سماع شرکت می‌جویند احکامی هشدار دهنده قایل است و اعتراف می‌کند مجالس عمومی سماع درویشان به نهایت دلسرد کننده و غیر اخلاقی است. به زعم هجویری مبتدیان [۵۸] را نباید به مجالس سماع راه داد<sup>۶۶</sup>. در دوران اخیر، شاهدان عینی اغلب صحنه‌هایی از این دست را که با میگساری همراه بوده، وصف کرده‌اند. اینک از «تفحات الانس» جامی [۵۹] به ترجمه شرح مجلسی می‌پردازم که حدود هفتصدسال پیش اعمال مشابهی در آن روی داده است:

۶۰. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۵۲۷.

۶۱. tavern.

۶۱. anchorite.

۶۴. همان، ص ۵۳۴.

۶۳. wine-bibber.

۶۶. همان، ص ۵۴۶.

۶۵. همان، ص ۵۴۲.

«در خدمت شیخ نجم‌الدین [۶۰] قدس سره درویشی بود از قریهٔ بسکرآباد، وی را زندگی بشگردی [۶۱] می‌گفتند و به مقام عالی رسیده بود تا غایتی که تا وی از خلوت بیرون نیامدی سماع برنخواستی. روزی در اثناء سماع وقت او خوش شد، از زمین برخاست و طاقی بلند بود؛ آنجا بر آن طاق بلند نشست. در وقت فرود آمدن، از بالا برگردن شیخ مجدالدین بغدادی [۶۲] جست و پایها فرود آویخت و شیخ مجدالدین همچنان چرخ می‌زد. و این زندگی مردی بلند و گران بود و شیخ مجدالدین بس نازک و لطیف. چون از سماع فارغ شد گفت: ندانستم که زندگی است برگردن من یا گنجشگی. و چون از گردن او فرود آمد رخساره‌ی او را بعدندان گرفت، چنانکه نشان بماند.»

بارها شیخ مجدالدین گفتی که مرا در قیامت همین مفاخرت تمام است که اثر دندان زندگی بر روی من باشد»<sup>۶۷</sup>.

در ترسیم تصویر درست حیات جاذب و خلسه آور اسلامی، ناگزیر باید اطوار غریب و شرم آور- اگر نگوییم زشت و نکوهیده- آشکار شود، چه از نهان داشتن یا کم اهمیت جلوه دادن آنها طرفی نمی‌توان بست. مولانا جلال‌الدین رومی می‌گوید:

ننگ بنگ و خمر بر خود می‌نهند      تا دمی از هوشیاری وارهند  
جمله دانسته که این هستی فح است      فکر و ذکر اختیاری دوزخ است<sup>۶۸</sup>  
باید پذیرفت که اسباب سکر روحی همواره پاک و پاکیزه نیست و سرشت انسانی در برابر کسانی که آن اسباب را مردود می‌شمارند ترفندهایی جهت تلاقی در آستین دارد.

۶۷. عبدالرحمن بن احمد جامی، پیشین، ص ۴۲۷.

۶۸. جلال‌الدین محمد بن محمد مولوی، پیشین، دفتر ششم، ابیات ۲۲۶ - ۲۲۵.

## یادداشتها

۱- مراد از تجلی انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری بغیبت آن. و تجلی سه قسم است، یکی تجلی ذات و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود فَنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن. قسم دوم از تجلیات تجلی صفاتست و علامت آن اگر ذات قدیم بصفات جلال تجلی کند از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود؛ اِذَا تَجَلَّى اللَّهُ لِشَيْءٍ خَشَعَ لَهُ. قسم سوم تجلی افعال است و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شر و نفع و ضرر بدیشان و استواء مدح و ذم و قبول و ردّ خلق. چه مشاهده مجرّد فعل الهی خلق را از اضافت افعال بخود معزول گرداند. شهود تجلی افعال را «محاضره» خوانند و شهود تجلی صفات را «مکاشفه» خوانند و شهود تجلی ذات را «مشاهده» (مصباح الهدایه، ص ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، باختصار و اندک تصرف).

سهل بن عبدالله گفت: «تجلی بر سه حال است: تجلی ذات و آن مکاشفه است و تجلی صفات و آن موضع نور است و تجلی حکم ذات و آن آخرت است و مافیها» (تذکرة الاولیاء، ص ۲۱۹). قشیری گوید: «عام در پرده ستر باشند و خاص اندر دوام تجلی و اندر خبر است که چون حق تعالی چیزی را تجلی کند آن چیز خاشع گردد، خداوند ستر دائم بوصف شهود بود و خداوند تجلی دائم بنعت خشوع بود و ستر عام را عقوبت بود و خاص را رحمت بود که اگر نه آنستی کی برایشان بهوشد آنچه کشف کند، ایشان را ناچیز گرداند نزدیک سلطان حقیقت و لیکن چنانکه برایشان اظهار کند باز بهوشد» (ترجمة رسالة قشیری، ص ۱۱۶).

مولانا محمد طیبسی گوید: «تجلی آن است که چون سلطان حق بر سر بنده غالب گردد تا در سر او جز حق چیزی نماند از غلبه سلطنت حق - چنان گردد که گویی حق را می بیند و تا یک چیز در همه کون پیش دل بنده است نشاید که دل بنده حق را ببیند». (شناخت شاخص های عرفانی، رسالة اصطلاحات مولانا طیبسی، ص ۹۰). نیز بنگرید به: خلاصه شرح تعرف، ص ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۹؛ کاشف الاسرار، ص ۳۰.

۲- ناظر است به: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...» [چشمها او را در نمی یابند و او

چشمها را در می یابد...] (سورة انعام (۶) بخشی از آیه ۱۰۳). حدیث زیر نیز مؤید همین نکته است:  
قال [ذعلب] كَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ [على عليه السلام] لَمْ تَرَهُ الْأَبْصَارُ بِمُشَاهِدَةِ الْعَيْنِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ

بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ... [ذعب یمانی گفت خدای را چگونه بینی؟ علی (ع) فرمود چشمها به مشاهده عیان وی را نبیند ولی دلها وی را به حقیقت ایمان و یقین همی دریابد] (کشف المحقّق، ص ۲۵۲، به نقل از نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۲۰؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۹۷؛ شناخت شاخص های عرفانی، ص ۹۰؛ شرح تَعْرِف، ج ۱، ص ۱۸۲؛ خلاصه شرح تَعْرِف، ص ۸۷).

۳- دل در اصطلاح معانی مختلف دارد. در شرح گذشتن و از است که دل بیش این طایفه عبارت از نفس ناطقه و محل تفصیل معانی است و بمعنی مخزن اسرار حق است که همان قلب باشد که محل ادراک حقایق و اسرار معارف است (فرهنگ عرفانی، ص ۲۱۱). کاشانی گوید: «مراد از دل بزبان اشارت آن نقطه است که دایره وجود از او در حرکت آمد و بدو کمال یافت و سرازل و ابد در او بهم پیوست و مبتدای نظر در وی بمنتهای بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد. عرض رحمان و منزل قوآف و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و مجمع البحرین ملک و ملکوت و ناظر و منظور پادشاه و محبّ و محبوب الله و حامل و محمول سرامانت و لطف الهی، جمله اوست». (مصباح الهدایه، ص ۹۷، ۹۸).

۴- «لَا عِبْدَ شَيْئًا إِلَّا رَهْ» [خدایی را که نمی بینیم نمی پرستم] در متن کتاب، این گفته به حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام منسوب است ولی مولانا محمد طبسی این حدیث را که مفصل است و عبارت فوق بخشی از آن می باشد به جعفر بن محمد صادق و به قولی به محمد باقر علیها السلام نسبت می دهد. (آثار درویش محمد طبسی، ص ۹۹).

۵- پاییز بسطامی، بنگرید به یادداشت شماره ۴۶ مقدمه.

۶- فراست بکسرفاه مأخوذ است از تَفَرُّس بمعنی تثبیت و نظر و اطلاق می شود بر توسم که مشتق از «وسم» است و بمعنای علامت که «ان فی ذلک لآیات للمتوسمین» که توسم تفرس است و اطلاع از حکم غیب است بدون استلال. و مراد از فراست حدسیست که قلب در غیاب امری که حدس میزند ادراک میکند و اشراف اطلاع قلب است بر باطن نه حدس در غیاب آن (فرهنگ عرفانی، ص ۳۵۹). ابوبکر کتّانی گوید: «فراست پیدا شدن یقین است و دیدار غیب و آن از اثر ایمان و مشاهده است». ابوبکر واسطی را پرسیدند از فراست، گفت: «فراست تو روشنایی بود که اندر دلها بدرخشد و معرفتی بود مکیّن اندر اسرار که او را از غیب به غیب می برد تا چیزها ببیند، تا از آنجا که حق - تعالی - بدو نماید، تا از ضمیر خلق سخن همی گوید». (تذکرة الاولیاء، ص ۵۶۸، ۷۴۷).

و اما فراست علمی بود که بسبب تَفَرُّس آثار صورت، از غیب مکشوف شود. و آن مشترک است میان خواص مؤمنان چنانکه در حدیث است اِتَّقُوا قِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ... و فرق است میان فراست و الهام که در



فراست کشف امور غیبی بواسطه تفرس آثار صورت بود، و در الهام بی واسطه آن. و فرق میان وحی و الهام آنکه الهام تابع وحی بود، و وحی تابع الهام نباشد. اعنی اولیا را مرتبه الهام بواسطه متابعت انبیا حاصل شود. و انبیا را وحی نه بتبعیت دیگری بود وَاللّٰهُ اَعْلَمُ (مصباح الهدایه، ص ۷۹).

۷- [و در او از روح خویش دمیدم].

۸- ابو امامه باهلی گوید که پیامبر (ص) فرمود: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» از فراست مؤمن بترسید که وی به نور خدا می نگرد. (شرح فارسی شهاب الاخبار، ص ۸۱، حدیث شماره ۴۵۴: کشف الاسرار، ج ۱، ص ۵۸، ۱۹۶، ج ۲، ص ۸۸، ۷۵۸، ج ۳، ص ۴۸۵، ج ۵، ص ۳۲۶ و ۳۳۴: جامع صغیر، ج ۱، ص ۸-۷: التعرف، ص ۱۵۱: شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۸۰: خلاصه شرح تعرف، ص ۵۱۰: تذکرة الاولیاء، ص ۴۲۳: کنوزالحقایق، ج ۱، ص ۸).

۹- ابو عبدالله محمد بن احمد بن مغربی رازی، مصاحب یوسف بن حسین رازی و عبدالله خراز رازی و مظفرالقرمیسینی و جریری و ابن عطا بوده، از جوانترین و راسخترین و خوش خلق ترین این مشایخ است و از حیث همت بالاترین آنها و از نظر دین و ورع از آنها تمامتر است. (طبقات الصوفیه، ص ۱۳۲).

۱۰- ابوبکر محمد بن قاسم انباری، ابن انباری یا ابوبکر انباری، به سال ۲۳۱ هجری متولد شد و در سال ۳۲۸ هجری در گذشت. او ادیب و نحوی و لغوی مشهور عرب است که از شاگردان پدر خود و ثعلب بود و به قوت حافظه معروف. وی از نزدیکان شبلی و ابو عبدالله رازی است. ابوالحسن علی بن محمد، فرزند وی، نیز از طایفه صوفیان است. ابوالقاسم قشیری در رساله خویش تنها یکبار متذکر نام وی شده است. از آثارش ادب الکاتب، الاضداد، المذکر والمؤنث، المهارات فی کتاب الله شناخته است. (ترجمه رساله قشیری، ص ۳۷۳: دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۱۱- سَرِّی سقَطی، مکنی به ابوالحسن از مشایخ صوفی و عارف مشهور بغداد در قرن سوم هجری است. وی مرید معروف کرخی و مراد و خال جنید بغداد و از مشاهیر محققان صوفیه بود. بیشتر مشایخ عراق مرید وی بودند و چنانکه عطار گوید اول کسی است که در بغداد سخن حقایق و توحید گفت. از زهد و برهیز او در کتابهای صوفیه داستانها آمده است. گویند در آغاز حال تجارت داشته است و بسبب عروض حال و جذبه، دارایی خود را همه بفقرا بخشیده است. وی در عرفان و توحید سخنان بلند داشته است و در بغداد بسن ۹۸ سالگی در گذشته است. وفات او به نقل قشیری سال ۲۵۷ هجری است، هرچند در دایرة المعارف فارسی مصاحب سال ۲۵۱ هجری را ترجیح داده اند (تذکرة الاولیاء، ص ۳۳۰: ترجمه رساله قشیری، ص ۳۱: دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۱۲- سهل بن عبدالله تستری، بنگرید به یادداشت شماره ۵۳ فصل یک.

۱۳- ابوالفوارس شاه بن شجاع کرمانی، صوفی و عارف و زاهد معروف ایرانی در قرن سوم هجری، به قول مشهور از امیرزادگان ولایت خود بود و تمایل به زهد و تصوف یافت. به صحبت بعضی مشایخ مانند ابوتراب نخشبی و یحیی بن معاذ رازی و دیگران رسید و چون به نیشابور آمد ابوحفص حداد با همه عظمت خویش بدیدن وی شتافت و گفت: «وجدت فی القبا ما طلبت فی العباء» [در قبا یافتم آنچه در گلیم می طلبیدم]. به نقل عطار تألیفی به نام *مروءة الحکماء* داشته است. وفاتش به نقل قشیری بیش از سال ۳۰۰ هجری بوده است و وی چنان تیز فراست بوده که در فراستش خطا نمی افتاد. (تذکرة الاولیاء، ص ۳۷۷؛ ترجمه رساله قشیری، ص ۶۰؛ شرح شطحیات، ص ۳۶؛ ۱۵ یرة المعارف فارسی مصاحب).

۱۴- «اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ» [هر شیفته که ترا فتوا دهد، تو فتوا از دل خواه] و با تعبیر «اسْتَفْتِ نَفْسَكَ» هم آمده است. مولانا فرماید:

گفته است استفت قلبك آن رسول      گرچه مفتی برون گوید فضول

(مثنوی، دفتر ششم، ص ۵۶۰؛ اللمع، ص ۱۶، ۴۵؛ جامع صغیر، ج ۱، ص ۳۹؛ حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۴۴؛ کنوزالحقایق، ص ۱۲؛ تمهیدات، ص ۴۹۷؛ فیه ما فیه، ص ۴۹، ۲۷۴).

۱۵- اَللّٰهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِيْ بِنُورِ وَجْهِكَ الْكَرِيْمِ [خداوند! چهره ام را از پرتو وجود سراها کرم نورانی کن]. این حدیث در تمهیدات عین القضاة همدانی بدین صورت است: «اَللّٰهُمَّ اَعْظِنِيْ نُوراً فِيْ وَجْهِيْ وَنُوراً فِيْ جَسَدِيْ وَنُوراً فِيْ اَعْضَائِيْ وَنُوراً فِيْ عَظَامِيْ». پیامبر (ص) هر بامداد گفتی: «اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ فِيْ قَلْبِيْ نُوراً وَفِيْ سَمْعِيْ نُوراً وَفِيْ بَصَرِيْ نُوراً وَفِيْ لِسَانِيْ نُوراً وَعَنْ يَمِيْنِيْ نُوراً وَعَنْ شِمَالِيْ نُوراً وَفِيْ فَوْقِيْ نُوراً وَفِيْ تَحْتِيْ نُوراً وَاَمَامِيْ نُوراً وَخَلْفِيْ نُوراً وَاجْعَلْنِيْ نُوراً وَاعْظِمْ لِيْ نُوراً» (تمهیدات، ص ۲۵-۲۲۳، ۲۶۴؛ رساله عقل و عشق نجم الدین رازی، ص ۳۴).

۱۶- اشراق، بنگرید به: یادداشت شماره ۲۷ مقدمه.

۱۷- موجودات مستقل که در تقرر وجودی نیازی به محل نداشته باشند جواهر نامیده می شوند و بر خلاف آن، موجودات تبعی که حق وجود عینی آنها این است که در موضوعی از موضوعات و محلی از محلها باشند عَرَضند. علامه قطب الدین رازی گفته است که جوهر ماهیتی است که چون او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع نباشد. شیخ اشراق گوید: جوهریت در اعیان امر زائد بر جسمیت نمی باشد

بلکه جعل جسمیت او بعینه همان جعل جوهریت اوست (فرهنگ علوم عقلی، ص ۲۰۲-۲۰۱). شیخ اشراق افزوده است: «بدانکه جوهریت نیز از امور عقلی اعتباری بود و از اموری نبود که در خارج زائد بر جسمیت بود و بلکه جعل جسم عیناً جعل جوهریت آن هم بود، زیرا بنزد ما جوهریت نبود مگر همان کمال ماهیت شیء، بنحویکه در استقلال و قوام وجودی خود بی نیاز از محل بود و مشائیان در تعریف آن گفته اند: «جوهر موجودی بود لاتی موضوع» و بدیهی است که نفی موضوع امری است سلبی و موجودیت امری است عرضی» (حکمة الاشراق، ص ۱۴۲).

۱۸- احسان یعنی نیکی کردن و اصل احسان آن است که در مقابل بدی نیکی کنی چنانکه سفیان ثوری گفت: الْأَحْسَانُ أَنْ تُحْسِنَ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ (مصباح الهمدایه، ص ۳۵۸). پیر طریقت گفت از نشان آشنایی راست آنست که هرچه از دوست رسد احسان است (کشف الاسرار، ج ۵، ص ۲۸). میبدی گوید جبرئیل از رسول اکرم (ص) پرسید از معنی احسان، فرمود: احسان آنست که خدای را چنان پرستی که گویی وی را می بینی (همان، ج ۱، ص ۴۶۱). خدای بندگان را به احسان و نیکی امر فرموده است، چنانکه فرمود: أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ [نیکی کن چنانکه خدای به تو نیکی کرده است] (سورة قصص ۲۸) بخشی از آیه ۷۷).

۱۹- «... إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ».

۲۰- این گفته مؤلف درست نیست و کشف المحجوب هجویری قدیمترین متن صوفیه به شمار نمی آید، چه گذشته از آثار عرفای قرن سوم هجری که خود هجویری و قشیری و عطار از آنها یاد می کنند، کتاب الکتعوف تألیف تاج الاسلام ابوبکر بن ابی اسحق محمد بن ابراهیم بن یعقوب کلابادی (متوفی ۲۸۰ هجری) و کتاب اللمع فی التصوف تألیف عبدالله علی بن محمد بن یحیی معروف به ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۲ یا ۳۷۸ هجری) از متون عرفانی معتبری است که از جهت زمانی بر کشف المحجوب و رساله قشیری سابق است.

۲۱- حجاب، بنگرید به: یادداشت شماره ۳۸ مقدمه.

۲۲- «مَازَاغَ الْبَصَرِ وَمَاطَفِی» [چشم رسول خدا کو ندید و از راست دیدن در نگذشت] (سورة

نجم ۵۳) آیه ۱۷).

۲۳- محمد بن عبدالجبار بن حسن نقری، چهره‌ای ناشناخته در بهنه تاریخ تصوف اسلامی است.

بنا به گفته حاج خلیفه (کشف الظنون، ج ۶، ص ۲۳۵، شماره ۱۳۳۵۵، به کوشش فلوگل) به سال ۳۵۴ هجری در گذشته است. از زندگانی نقری اطلاع چندانی در دست نیست. آن اندک مقدار نیز از سخنان شارح او عقیف الدین تلمسانی (در گذشته سال ۶۹۰ هجری) به حاصل آمده است. نقری هرگز خود

کتابی تصنیف نکرد. آنچه از او در دست است و به او نسبت می دهند، بنا بر عادت، بر پاره کاغذهایی پراکنده نوشته آمده و مکاشفات و الهامات اوست. وی مردی بیابانگرد بود، در جایی قرار نمی گرفت و در هیچ سرزمینی اقامت نمی کرد و خود را به دیگران نمی شناسانید. گویند در یکی از روستاهای مصر فرمان یافت.

محبی الدین عربی در کتاب فتوحات مکیه خود چهار مرتبه نام او را آورده است. مشهورترین آثار وی مواقف و مخاطبات است. برخی برآنند که نوۀ دختری او به تنظیم آنها همت گماشته است. در یکی از نسخ خطی، عنوان کتاب مواقف او بدین صورت آمده است، کتاب المواقف مع الحق علی التصوف. ابن عربی، در یک جا، نام کتاب او را کتاب المواقف والقول می آورد. نگارنده این اثر را از عربی به فارسی ترجمه کرده و امیدوار است به زیور طبع آراسته گردد و در دسترس اهل معرفت قرار گیرد.

۲۴- قرب، بنگرید به یادداشت شماره ۱۲ فصل یک.

۲۵- «وَقَالَ لِي: اَدْنِي عُلُومَ الْقُرْبِ اَنْ تَرَى اَثَارَ نَظَرِي فِي كُلِّ شَيْءٍ فَيَكُونُ اَغْلَبَ عَلَيْكَ مِنْ مَعْرِفَتِكَ بِهِ» نیز بنگرید به: مترجم: سال دوم، شماره پنجم، بهار ۱۳۷۱، ص ۱۰۵- ترجمه ویراستار.

۲۶- این اصطلاح عرفانی است. وقفه عبارت از توقف بین دو مقام است. علت وقفه آنست که حقوق مقامی را که از آن بیرون آمده ادا نکرده و هنوز مستحق دخول در مقام بالاتر نباشد و بنابراین بین دو مقام سرگردان است که هنوز از حقوق مقام اول باقی است (فرهنگ عرفانی، ص ۴۹۲-۴۹۱، به نقل از رسالۀ اصطلاحات شاه نعمت الله، ص ۱۵).

۲۷- وجود در لغت به معنی هستی است مقابل عدم و نیستی. فلاسفه در این باره که وجود قابل تعریف است یا خیر اختلاف کرده اند. بعضی گفته اند وجود بدیهی التصور است و حقیقت و کُنه آن در نهایت خفا است و تعریف آن ممکن نیست مگر به تعریف لفظی؛ شماری گفته اند وجود هم مانند دیگر امور نظری قابل تعریف است، عده ای می گویند وجود از امور اکتسابی و نظری است ولی تعریف آن ممکن نیست. صدرالدین شیرازی گفته: «میان مفهوم و حقیقت وجود فرق است و شکی نیست که در عالم موجوداتی یافت می شوند که هر یک دارای حدود و عوارض مخصوص هستند و کلمۀ «هست» بر همه آنها اطلاق می شود و همه آنها در وجود به معنی هستی مشترک می باشند. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۷- ۶۱۶، با تصرف و اختصار).

قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق گوید: شیخ شهاب الدین ثابت می کند که اگر وجود امری عینی بود و در خارج بود و در خارج زائد در ماهیت باشد و تقرر خارجی داشته باشد باید موجود باشد در خارج و مابین آن و سایر اشیا فرقی نباشد و لازم آید که حصول وجود غیر از خود وجود باشد و بالاخره برای وجود وجود باشد و تسلسل لازم آید (حکمة الاشراق، پانویس ص ۱۳۲).

اما در اصطلاح ارباب معرفت، وجود از میان رفتن اوصاف خرد است بواسطه پنهان داشتن اوصاف بشریت زیرا که چون سلطان حق و حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند (شرح گلشن راز، ص ۴۵۱). نیز بنگرید به: مصباح الهدایه، ص ۳۵-۱۳۳.

۲۸- مفیستوفلس، در روایات ادبی مظهر شیطان شمرده شده است. دکتر فاضل آلمانی، فاوست یا فاوستوس یا یوهان فاوست، که به مسافرتها بسیار رقت و کارهای بزرگ جادویی کرد و به طور مرموزی در گذشت، بنا بر افسانه ها، روحش را در ازای جوانی و دانش و قدرت جادو کردن به شیطان (مفیستوفلس) فروخته بود (۱۵ یرة المعارف فارسی مصاحب).

۲۹- شیخ ابو عبدالله علی بن محمد بن عبدالله، معروف به ابن باکویه شیرازی. به نوشته محمد معصوم شیرازی معصومعلیشاه:

«وی متبحر بوده در علوم و خدمت شیخ ابو عبدالله بن خفیف را دریافته و بعد از آن از شیراز به نیشابور رفت و ابوالقاسم عبدالکریم قشیری و شیخ ابوسعید را ملاقات کرده و با شیخ ابوالعباس نهاوندی مدتی مصاحب بوده و میان ایشان در طریقت سخنانی بسیار گذشته بعد از آن بشیراز مراجعت کرده و در مغاره کوهی که در شمال شیراز واقع است و الحال زیارتگاه اهل نیاز است منزوی شده و در سال چهارصد و چهل و دو ارتحال نموده چشمه آب گوارا از زیر آن بقعه که برفراز کوهست همیشه جاریست و از مزار فیض آثارش راقم فیوضات درک نموده و آن جناب را باباکوهی می خوانند... و در وجه تسمیه او دو جهت است یکی آنکه گویند در ابتدای امر او بدختر پادشاه زمان خود عاشق شد و چون بهیچوجه وصال منظور از برای او ممکن نمی شد بحکم:

تاج خاقانی و آنگاه بخاک آلوده      خیمه سلطنت آنگاه فضای درویش

از روی مصلحت در کوه خارج شهر بعبادت و صلاح مشغول شد اهالی شهر از حالت وطاعت او خبر یافتند و بتواتر صیت زهد او گوشزد سلطان شد. سلطان بصومعه او رفته و اعتقادی یابو بهمرسانید... در دیاض العارفین مذکور است که بعضی از اهل هند آن جناب را نانک شاه خوانند. و در تاریخ حمدالله مستوفی گوید شیخ باباکوهی بشیراز گویند بوده و برادر پیر حسین، و مرید شیخ ابو عبدالله بن خفیف است و شیخ پیر حسین سردانیان، وفاتش در سنه چهارصد و شصت و هفت بعدد قائم خلیفه بوده ولایت اران مدفونست...» (طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۹۸-۴۹۷).

۳۰- «لَا يَرَى اللَّهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَعْرِفُ اللَّهَ إِلَّا اللَّهُ» [خدای را جز خدا نتواند دید و ذات پاکش را جز

او کس نتواند شناخت].

شبستری گوید:

ندارد ممکن از واجد نمونه چگونه دانیش آخر چگونه

(شرح گلشن راز، ص ۷۰-۶۹).

۳۱- «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُنِي فِيهِ مَلِكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» [مرا با خدای خویش خلوتی است که هیچ فرشته مقرب و پیغمبر برگزیده‌ای در آن خلوت نگنجد]. مؤلف اللؤلؤ المصروع (ص ۶۶) گوید: صوفیه بسیار از آن یاد می‌کنند و ندیدم کسی بر [مأخذ] آن آگاه باشند. معنای آن درست است و در آن اشاره‌ای است به مقام استغراق در دیدار حق که از آن به محو و فنا تعبیر می‌شود. (احادیث مشنوی، ص ۳۹؛ کاشف الاسرار، ص ۵۶؛ تذکرة الاولياء، ص ۴۹۴، ۵۸۸، ۷۴۳؛ تمهیدات، ص ۷۹، ۱۲۳، ۱۳۱، ۲۰۳، ۳۱۷؛ کشف الحقائق، ص ۱۶۶، ۲۲۳؛ کشف المحجوب، ص ۳۶۵، ۴۸۰؛ فيه مافيه، ص ۱۲؛ خلاصة شرح تعرف، ص ۵۷۹، شماره ۱۰۰؛ کشف الاسرار، ج ۱، ص ۲۶۹، ۶۸۳، ج ۲، ص ۳۲۸، ج ۳، ص ۱۸۷، ج ۶، ص ۴۶۰، ج ۷، ص ۱۷۲، ج ۹، ص ۲۳۸، ج ۱۰، ص ۴۳۲؛ رساله عقل و عشق، ص ۳۹، گلستان به کوشش یزدانپرست، ص ۵۴).

۳۲- «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَىٰ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَلِسَانًا وَيَدًا، فَبِي سَمْعٌ وَبِي يُبْصَرُ وَبِي يَنْطِقُ وَبِي يَنْطِشُ» (کاشف الاسرار، ص ۸۸، ۱۲۰؛ ترجمة رساله قشیریه، ص ۱۲۴، با اندک اختلاف؛ تمهیدات، ص ۲۷۱؛ خلاصة شرح تعرف، ص ۱۷۳؛ جامع صغیر، ج ۱، ص ۵۹؛ شرح تعرف، ج ۲، ص ۱۶۳؛ تذکرة الاولياء، ص ۴۴۷؛ کشف المحجوب، ص ۳۲۶؛ کشف الاسرار، ج ۱، ص ۶۰، ۳۳۱، ج ۹، ص ۲۸۳، ج ۲، ص ۱۸۵؛ ارکان عرفان، رساله عقل و عشق، ص ۲۶). مولوی گوید:

رو که بی یسمع و بی ببصر شوی      سر تویی چه جای صاحب سر شوی

(مشنوی، دفتر ۱، ص ۵۱).

صورت کاملتر حدیث چنین است:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصَرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَنْطِشُ بِهَا وَرَجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا» [خدای تعالی گوید هر که با یکی از اولیای من بدشمنی برخیزد، وی را به جنگ [خویش] اعلام کنم و بنده من محبوبتر از آنچه بروی واجب گردانیده‌ام به هیچ چیز به من نزدیک نشود، بنده من بوسیله مستحبات همیشه بمن تقرب جوید تا آنجا

که وی را بدوستی گیرم و چون بدوست گیرمش، گوش او باشم که بدان می شنود و چشم او باشم که بدان ببیند و دست او باشم که بدان حمله آرد و پای او باشم که بدان راه در نوردد] (جامع صغیر، ج ۱، ص ۷۰).  
 ۳۳- «... وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» [و هیچ چیز نیست مگر آن که خدای را به پاکی یاد می کند...] (سوره اسری (۱۷) آیه ۴۶).

۳۴- عَرَض عبارت از موجودی بود که وجود آن فی نفسه عین وجودش برای غیر و در غیر باشد. شیخ الرئیس ابن سینا گوید: «عَرَض آن بود که هستی وی اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی وی هستیش خود تمام بود» (فرونگ علوم عقلی، ص ۵۵-۳۵۴).

شیخ اشراق گوید: «هر ممکن موجودی یا جوهر است یا عَرَض. اگر جوهر نباشد عَرَض است و اگر عَرَض باشد بناچار باید یا قبل از محل یا بعد از آن و یا با آن باشد و هر سه امر محال است» (حکمة الاشراق، ص ۱۳۴).

۳۵- «مَنْ طَلَبَنِي وَ جَدَنِي وَ مَنْ وَجَدَنِي عَرَفَنِي وَ مَنْ عَرَفَنِي أَجَبَنِي وَ مَنْ أَجَبَنِي عَشَقَنِي وَ مَنْ عَشَقَنِي عَشِقْتُهُ وَ مَنْ عَشِقْتُهُ قَتَلْتُهُ وَ مَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَيْ دِيَّتِهِ وَ مَنْ عَلَي دِيَّتِهِ قَاتَا دِيَّتَهُ» [هر که مرا جوید مرا دریابد و هر که مرا دریابد شناسای من گردد و هر که شناسای من شود مرا دوست گیرد و هر که مرا بدوستی گیرد بر من عاشق شود و هر که بر من عاشق شود من نیز بروی عاشق شوم و هر که من بروی عاشق باشم همی کشم وی را و هر که کشته من باشد خونبهای وی بر من است و هر که خونبهای وی بر من باشد من خود خونبهای او باشم] (کلمات مکنونه، ملامحسن فیض؛ و به اختصار در: کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۹۸، ج ۱۰، ص ۴۹۴).

۳۶- «... كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» بخشی از آیه ۲۹ سورة الرحمن (۵۵) و تمام آیه این است: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» [هر کس در آسمانها و زمین است از او طلب و درخواست می کند، او] خداوند [هر روز دست در کاری دارد].

۳۷- «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَبِقًا...» [و چون موسی به میقات (جای مقرر) آمد و خداوند با او سخن گفت (بی ترجمان و واسطه) گفت خداوند! خودت را به من بنما تا نگرم! خداوند گفت هرگز مرا نخواهی دید لکن به کوه نگاه کن اگر در جای خود آرامید مرا خواهی دید، چون خداوند در کوه تجلی نمود و خود را به کوه نمود، کوه از هیبت خرد و تکه پاره شد و موسی بی هوش بیفتاد] (سوره اعراف (۷) آیه ۱۴۳).

۳۸- نَفْسٍ مُدَبِّرٍ عَرْشٍ رَأْسِ نَفْسٍ كُلِّی [کلیه] گویند. اخوان الصفا گویند: «و اعلم ان النفس الکلیة

هی روح العالم» یعنی بدان که نفس کلی روح عالم است. و باز گویند که نفس کلی صورتی است روحانی که از عقل کلی که اول موجودات است جاری می شود. (وسائل اخوان المصفا ج ۲، ص ۱۱۳، ج ۳، ص ۲۳۰). همچنین نفس مدبره عرش را نفس کلی خوانده اند. چون به قول سهروردی اقلک زنده اند و آنها را مدبرانی بود یعنی نفوس مدبره که در آنها تصرف می کنند (حکمة الاشراف، ص ۲۶۱). اهل ذوق گویند: این عالم از محیط فلک اعلی تا بمرکز تحت الثری يك شخص است که او را عالم کبیر خوانند و نفس کلی او را روانی است که در جسم او يك فعل می کند. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۵۹۸).

۳۹- عشق، بنگرید به: یادداشت شماره ۵۶ مقدمه.

۴۰- ولایت مشتق از ولی و عبارت از قیام عبد است بحق در مقام فنا از نفس خود و آن بر دو قسم است: ولایت عامه که مشترک است میان تمام مؤمنان و ولایت خاصه که مخصوص است بواصلان از ارباب سلوک که عبارت از فناء عبد است در حق و بقاء اوست بحق (فرهنگ عرفانی، ص ۴۹۲). قیصری گوید: باطن نبوت ولایت است و شمولش از نبوت بیش است که شامل نبوت و ولایت هر دو شود و انبیاء خود اولیائند (همان، به نقل از شرح قیصری، ص ۴۵).

۴۱- وجد آن است که به دل رسد و دل از وی آگاهی یابد از بیمی یا از غمی یا از دیدن چیزی از احوال آن جهان که بر سروی گشاده گردد یا حالی میان وی و میان حق تعالی گشاده گردد. باز گفت: هر که را وجد وی ضعیف بود اندر باطن، به ظاهر تواجد آرد. و تواجد آن باشد که بر ظاهر وی پدید آید آن چه اندر باطن همی بیند یا همی نشود و هر که را وجود قوی باشد متمکن باشد و ساکن باشد یعنی تواجد صفت ضعیفان و مریدان و مبتدیان باشد که اول حرقت به ایشان رسیده باشد ناآزموده و خو: نا کرده، به ناله و نعره و بانگ آیند، باز چون قوی باشند با بلاخر کرده و آلف گرفته باشند از آن چه شنوند یا بینندایشان را جنبش نیاید و آتش وجد اندک اندک بگیرد هر چند قوی تر شود بانگ و فریاد بیش کند چون تمام بسوزد آرام گیرد. (خلاصه شرح تعرف، ص ۷۰-۳۶۹).

عمروبن عثمان مکی گوید: «هیچ نوع عبارتی نتواند چگونگی وجد را بیان کند زیرا وجد سری است از اسرار خدا نزد مؤمنان» (مهذب الیهدایه، ص ۱۳۳، به نقل از: الملصع، ص ۳۰۱).

۴۲- سماع (به فتح اول) در لغت به معنی شنیدن است، اما در اصطلاح صوفیه عبارت است از آواز خوش و آهنگ دل انگیز روح نواز و بطور مطلق قول و غزل و آنچه ما امروز از آن بموسیقی تعبیر می کنیم. (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۷۹). و گفته اند: «سماع به حرکت آورد آنچه دل آن را پوشیده می دارد از شادی و اندوه و ترس و امید و شوق. گاه باشد که او را به گریه آورد، و گاه باشد که او را طرب آورد» و نیز گفته اند: «سماع آتش زنه سلطانی است، و آتش آن در نگیرد، مگر در دل آن کس که



دل سوخته دارد بر محبت، و نفسی سوخته بر مجاهدت». (آداب المریدین، ص ۴۵-۱۴۴).

ذوالنون مصری را از سماع سؤال کردند. گفت: واردی است از حق که قلوب بندگان را به سوی حق برانگیزاند و از عاج کند. هر کس که سماع را به حق شنود محقق شود، و هر کس که به نفس اصفا کند زندیق شود. سرّی سقطی رضی الله عنه می گوید که قلوب اهل محبت در وقت سماع در طرب آید، و قلوب توبه کاران در خوف به حرکت آید و آتش قلوب مشتاقان در زبانه زدن آید. مثل سماع همجو باران است که بر زمین طیب رسد، زمین سبز و خرم گردد. سماع نیز چون بر دلهای پاکیزه صافیه زاکیه رسد فوایدی که دروی مکنون و مستور باشد به ظهور آید.

خاصیت سماع آن است که هر چیزی که در آن وجود منطوی باد از خوف و رجا و سرود و حزن و شوق و محبت آن را گاهی در صورت طرب و گاهی در صورت گریه از دل بیرون آرد و ظاهر کند. سماع لشکری است از جنود الله که قلوب اهل وجد از وقوت و مدد باید و ارواح صادقان به او مروح گردد و اندوه خاشعان به او گشاید و نفوس شادمان به او مکروب گردد و محزونان به او در طرب آیند و اهل طرب به او محزون شوند و محبان به آن در شوق آیند و مریدان به او در کوی صحبت راه یابند، الا آن است که این سماع نشاید الا دلهایی را که از کدورتها صاف شده باشد و از گناهان پاک و نضیف گشته. (اوجاد الاحباب و فصوص الادب، ص ۸۱ - ۱۸۰).

مولوی سماع را غذای روح عاشقان، و وسیله جمعیت خاطر و قوت فکر و ضمیر می داند:

پس غذای عاشقان آمد سماع      که از او باشد خیال اجتماع  
قوتی گیرد خیالات ضمیر      بل که صورت گردد از بانگ و صفر

(مولوی نامه، ص ۵۹۵).

برخی سماع را حرام و بعضی مکروه می دانند؛ پاره ای نیز به اباحه آن فتوا داده اند. استاد همایی

پس از گردآوری آرای گونه گون و بحث مستوفای مسئله، نظر خود را چنین اظهار می دارد:

«نگارنده این سطور جلال الدین همایی می گوید که از مجموع ادله چنین مستفاد میشود که غنا

خواه از مقوله فعل باشد یعنی برکشیدن آواز یا ترجیع طرب انگیز... و خواه از مقوله کیف باشد یعنی آواز طرب انگیز... یا به معنی سرود... به هر معنی که باشد با لذات موضوع حکم شرعی نیست و آنرا در ردیف موضوعاتی نباید شمرد که حکم شرعی متعلق بطبیعت کلیه شده باشد بدون رعایت خصوصیات موارد، بلکه در صورت تحقق موضوع، تابع متعلقات و مقترنات و اغراض و احوال و دیگر از امور مؤثر در کیفیت قول و سماع است. پس در صورتی که مقترن بمفسده متضمن مصلحتی شرعی یا عقلی باشد از قبیل ملاهی و مناهی و لغو و باطل و تهییج شهوات رذیه و امثال آن، حرام است. اما در

جایی که خالی از مفسده یا متضمن مصلحتی شرعی و عقلی باشد از قبیل معالجه بیمار و انصراف خاطر از علائق شوم دنیوی و توجه بامور ممدوح معنوی و امثال آن، حکم بتحريم مطلق نتوان کرد...» (مصباح الهدایه، ص ۱۸۳).

۴۳ و ۴۴- نزد صوفیه اول درجه شهود را ذوق گویند و ذوق را در مرتبت کاملتر شرب گویند. هجویری گوید: ذوق مانند شرب باشد اما شرب جز اندر راحت مستعمل نیست و ذوق مرنج و راحت را نیکو آید چنانکه کسی گوید «ذقتُ الخلاف و ذقتُ البلاء و ذقتُ الراحة» همه درست آید و در شرب گویند «شربتُ بکأس الوصل و بکأس الود» (فرهنگ عرفانی، ص ۲۲۳، به نقل از شرح تعرف: کشف المحجوب، ص ۵۰۸).

مولانا محمد طبسی گوید:

ذوق چیست آگاه معنی آمدن      نه به فتوی نه به تقوی آمدن

(رساله اصطلاحات، ص ۸۲).

قشیری گوید: «ذوق و شرب عبارتی بود از آنک ایشان بایند از ثمرات تجلی و نتیجهاء کشف و پیدا آمدن واردهای بدیهی و اول این ذوق بود پس شرب و پس سیری، هر کسی دوستی او قوی بود شرب وی دائم بود و چون این حال دائم بود شرب او را سکر نیارد و اگر بحق صاحبی بود از حظ فانی بود، هرچه برواندر آید اندرو اثر نکند و تغیر نیارد و هرکه سر او صافی شد شرب او بروی تیره نگردد و هرکه شرب او را غذا گشت از آن صبر نتواند کردن و بی آن باقی نبود. و گویند یحیی معاذ رازی بنیشت ببویزد بسطامی که اینجا کس هست که اگر يك قدح بخورد هرگز تشنه نشود. ببویزد جواب باز نبشت که عجب بماندم از ضعیفی حال که اینجا کس هست که اگر دریاها، عالم بیاشامد سیر نشود و نیز زیادت خواهد». (ترجمه رساله قشیری، ص ۱۵-۱۱۴؛ تذکرة الاولیاء، ذیل «بایزید بسطامی»).

۴۵- غیبت در عرف صوفیه عبارت از غایب شدن بنده است از حظوظ نفسانی خود، و توجه نکردن به نفس خود، بطوری که یاد آن حظوظ بر دل صوفی نگذرد، و در آن حالت حظوظ نفس باقی است، ولی سالک را شهود حق از دیدن آن منقطع ساخته است، و او به شغل حق چنان مشغول گشته که از حظوظ نفس خبر ندارد، و در این حالت چرن معینی بر باطن او مستولی گردد و سر بدان مشغول شود حکم آن به ظاهر سرایت کند، چنانکه اگر به فکر دوست افتد لذت اندیشه هفت اندام را فروگیرد مثل اینکه همه قلب است... نیز غیبت را بر نادیدن فانی و جهان نا پایدار اطلاق می کنند بسبب شهود باقی و عالم حق که پایدار است. در مقابل غیبت در عرف صوفیه «شهود» و «حضور» استعمال دارد (آداب المریدین، ص ۳۲۹؛ اصطلاحات شاه نعمت الله، فرهنگ اصطلاحات عرفانی؛ معارف

بهاء ولد، ص ۲۲۰).

روزبهان بقلی گوید: «غیبت، غیبت قلب است از خلق برویت حق، غیب عقل از شواهد بشاهد، غیب نفس شکسته تحت امر و نهی از لذت و هوا، غیبت روح در حق از حق، غیبت سر از رؤیت معرفت در قدم قدم». (شرح شطحیات، ص ۵۵۱).

۴۶- سُکر در لغت به معنی مستی است و نزد صوفیان سکر عبارت از ترك قیود ظاهری و باطنی و توجه بحق است (فرهنگ عرفانی، ص ۲۶۷؛ مصباح الهدایه، ص ۱۳۶). و گفته شده که مرحله بیخودی را مرحله سکر گویند که در آن مرحله سالک را نه دین است و نه عقل و نه تقوی و نه ادراک و در مقام فنا و نیستی محو گشته و از شراب طهور مست و حیران سر بخاک مذلت و نیستی نهاده (شرح گلشن راز، ص ۱۸۴، ۲۹۹). خواجه عبدالله گوید: «اگر گویند مستی چیست؟ گویم برخاستن تمیز است که نه نیست داند از هست و نه پای داند از دست» (رمائل خواجه عبدالله، ص ۱۲۹).

در اصطلاح عرفان، سُکر عبارت از غیبت است بواسطه واردی قوی و سُکر را زیادتی است بر غیبت بوجهی، زیرا صاحب سکر هرگاه مستوفی در سکر نباشد مبسوط است و گاهی اخطار اشیا از قلب او ساقط میشود در حال سکرش و این حالی متساکراست. در دستور العلماء می آید که سکر کیفیت نفسانیه است که موجب انبساط روح است و عبارت از غفلت است که عارض میشود بواسطه غلبه سرور و با لجمه هنگامیکه عشق و محبت بآخرین درجه برسد و بر قوای حیوانی و انسانی چیره گردد، حالت بهت و سکر و حیرت پدید آید و سالک را مبهوت و متحیر و سرگردان میکند. (دستور العلماء، ج ۲، ص ۱۷۷).

لاهیجی گوید: «سکر حیرت و دهش و واله و هیجان است که از مشاهده جمال محبوب دست می دهد و گفته شده است که مرحله بیخودپرا مرحله سکر گویند که در آن مرحله سالک را نه دین است و نه عقل و نه تقوی و نه ادراک و در مقام فنا و نیستی محو گشته و از شراب طهور سست و حیران و سر بخاک مذلت و نیستی نهاده». (رساله قشیریه، ص ۳۸؛ شرح منازل، ص ۲۰۱؛ فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۰۰).

روز بهان گوید: «سکر مستی روح است از طراوت مشاهده، و شراب محبت و طیب خطاب و انوار قدم» (شرح شطحیات، ص ۵۵۲).

۴۷- تَعین عبارت از تشخیص است و تعیین اول نزد صوفیان مرتبت وحدت است و تعیین دوم مرتبت وحدانیت است. قیصری گوید: تعیین چیزی است که امتیاز هر شیء از غیرش بدان است و امری که ما به التّعیّن است گاه عین ذات است مانند تعین واجب الوجود که ممتاز به ذات بود و مانند تعین اعیان

ثابت در علم حق که عین ذات آنهاست، زیرا وجود به انضمام صفتی که ممیز آن باشد در حضرت علمیه او را عین ثابت کند. گاه ما به التعین زائد بر ذات تعین است مانند امتیاز کاتب از غیر کاتب و گاه ما به التعین و ما به الامتیاز عبارت از عدم حصول امر است یعنی امر عدمی است مانند امتیاز کاتب به عدم کتابت و در هر صورت تعین زائد گاه وجودی است و گاه عدمی و گاه مرکب از وجود و عدم. جامی گوید: تعین اول وحدتی است صرف و قابلیت است محض، مشتمل بر جمیع قابلیتات که نمایش ذات احدیت اند. (فرهنگ عرفانی، با اختصار و تصرف، ص ۱۳۰؛ لولایع جامی، ص ۷۰).

۴۸- جمال ظاهر کردن معشوق است از جهت استغنائی از عاشق و نیز بمعنای اوصاف لطف و رحمت خداوند است. شاه نعمت الله گوید: جمال، تجلی حق است بوجه حق برای حق و جمال مطلق را جلال است و این قهاریت جمال است، در هر جمالی جلالی دارد و هر جلال او را جمالی است. (فرهنگ عرفانی، ص ۱۵۴).

آورده اند که: «عارف بجلال او نگرَد بنالد، محبّ بجمال نگرَد بنازد، آن یکی مینالد از بیم فصال، این یکی مینازد بامید وصال، بیچاره کسی که نه نام او شنود و نه از جمال او خبر دارد» (کشف الاسرار، ص ۳۷۳).

۴۹- ابوالخیر عباد بن عبدالله معروف به ابوالخیر اقطع تیناتی به اصل مغربی بود و با ابن جلا هم صحبت. وی گفته است دل را صافی نتوان کرد الاّ به تصحیح نیت با خدای - تعالی - و تن را صافی نتوان کرد الاّ به خدمت اولیا. همو گوید: هیچکس بحالی شریف نرسد مگر بر موافقت قرار گرفتن و آداب را بجای آوردن و فریضها بگزاردن و با نیکان صحبت کردن. وفات وی به ضبط قشیری بعد از سال ۳۴۰ هجری بوده است. (ترجمة رسالة قشیری، ص ۷۴؛ تذکرة الاولیاء، ص ۵۵۰).

۵۰- ابو حمزه بغدادی بزّاز، پیش از جنید بود و از اقران وی. ابو حمزه صحبت با سَری سقطی و حسن مسوحی کرده بود. عالم بود به قراءت و فقیه بود و از فرزندان عیسی بن ابان. قشیری وفات وی را به سال ۲۸۹ هجری قمری ضبط کرده است. شرح احوال بیشتر وی از اغلب تذکرة نویسان فوت شده است. ۵۱- بنگرید به: یادداشت شماره ۳۳ فصل دو، نیز بنگرید به: سورة حدید (۵۷) آیه ۱، سورة حشر (۵۹) آیه ۱، سورة صف (۶۱) آیه ۱ و آیات دیگر.

۵۲- به قول حاج ملاهادی سبزواری:

موسیقی نیست که دعوی انا الحق شنود	ورنه این زمزمه اندر شبجری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست و گرنه «اسرار»	برش از عالم معنی خبری نیست که نیست
نیز بنگرید به: سورة طه (۲۰) آیه ۱۴.	(تاریخ تصوف اسلام، ص ۳۸۹).

۵۳- فیلسوف و ریاضی دان مشهور یونانی که در شهر ساموس متولد شد. در تاریخ تولد او اختلاف هست. ولی شاید سال ۵۷۰ قبل از میلاد به حقیقت نزدیکتر باشد. درباره زندگی فیثاغورس داستانهای افسانه مانند زیاد است و گفته اند که او به بلاد آسیای صغیر و مصر نیز سفر کرده است. آنچه می توان پذیرفت این است که او در حدود ۴۰ سالگی، یعنی در سالهای ۵۳۲ تا ۵۳۰ قبل از میلاد، به زادگاه خود بازگشته و بعد در شهر کروتونا مستقر شده است. در آن شهر موفق به تشکیل جمعیتی سری مرکب از زن و مرد، با مقاصد اخلاقی و دینی و سیاسی شده است. ظاهراً لفظ «فیلسوف» از مخترعات فیثاغورس است. وی می گفت ما لیاقت نداریم که خردمند خوانده شویم باید ما را فیلسوفوس خواند، یعنی دوستدار حکمت و همین لفظ است که فیلسوف شده و فیلسوفی از آن مشتق شده است. اختراع جدول اعداد و کشف شکل عروس در هندسه و بسیاری قضایای دیگر به وی منسوب است. وی به قوی به سال ۴۱۷ پیش از میلاد در گذشت. (دائرة المعارف فارسی، باختصار و اندک تصرف؛ فرهنگ فارسی معین).

۵۴- افلاطون (۳۲۸ - ۴۲۷ قبل از میلاد) فیلسوف یونانی و یکی از مؤثرترین متفکرین عالم بشریت است. در خاندانی از بزرگزان آتن به دنیا آمد. نزد سقراط تحصیل کرد و پس از مرگ وی، مدتی به جهانگردی گذرانید و چندی در سیراکوز مقیم شد و در مراجعت به آتن، «آکادمیا» را تأسیس کرد و بقیه عمر را در آنجا به تعلیم و تدریس پرداخت. فلسفه او در رسالاتش بیان شده است که همه بصورت مکالمه نوشته شده و در آثار اولیه او، سقراط همواره سخنگوی مقدم است. این رسالات از نظر زیبایی سبک و عمق و نظم فکر برجسته ترین شاهکارهای عالم ادبیات است. آثار معروفش عبارتند از: رساله دفاع از سقراط، خارمیدس، کریتون، پروتاگوراس، یون، فدروس، گورگیاس، مینون، تییتوس، سوفیت، پارمنیدس، سمپوسيون، فیدون، فیلبوس، تیمایوس، کریتیاس، نواهیس و کتاب میاست شاید مشهورترین آثار اوست و در آن عدالت را با تجسم مدینه فاضله مستدل کرده است. (نقل به اختصار از: دائرة المعارف فارسی مصاحب).

۵۵- عالم ذر جهانی که ابناء بشر چون ذرات از بهشت آدم ابوالبشر بیرون شده و خدای تعالی آنانرا به اقرار و اعتراف وجود خویش واداشت. (فرهنگ فارسی معین).

۵۶- عبادتگاه و در اصطلاح مقام توجه دل را گویند و مقام تفرّد و تجرید را گویند و قطع علاقه از ماسوی الله را گویند. (رساله سیروسلوک خواجه عبدالله، ص ۲). و گفته اند عالم علوی صومعه

و خلوتگاه خانه پاکان است، جای ملائکه و اهل تقواست. (افسان کاهل جیلی، ص ۵۹). امیر قاسمی گوید:

در صومعه و دیر مغان هیچ سری نیست      کز آتش عشق تو در آن سر شرری نیست  
حافظ گوید:

چنین که صومعه آلوده شد به خون دلم      گرم به باده بشوید حق بدست شماست  
از آن به دیر مقانم عزیز می دارند      که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

۵۷- جمع خرابه بمنی می‌کده و مرکز فسق و فساد و فاحشه خانه. اما، در تصوف عبارت است از حد و مرتبه سالک در بی اعتنائی به رسوم و آداب و عادات. این اصطلاح در شعر فارسی از طریق قلندریه رسوخ کرده است و به معانی مذکور کلمه جمع بجای مفرد به کار رفته. ملامحسن فیض کاشانی گوید: «خرابات عبارت است از وحدت صرف و اطلاق بحث که رسوم تعینات را در آنجا نه عین باشد و نه اثر. خواه افعالی باشد یا ذاتی یا صفاتی». (شناخت شاخص های عرفانی، رساله مشواق، ص ۳۳).

خرابات از جهان بی مثالی است      مقام عاشقان لاابالی است  
خرابات آشیان مرغ جان است      خرابات آستان لامکان است

(همان، ص ۳۴).

(التصفيه فی احوال المتصوفه، ص ۳۵۸؛ فرهنگ فارسی معین؛ فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۲۱-۱۰۱؛ زرین کوب، «خرابات» یغما، سال هیجدهم (۱۳۴۴) شماره ۵، ص ۲۲۹-۲۲۵؛ کلیات شمس، ج ۷، ص ۵۳۲).

۵۸- این اصطلاح عرفانی است و مبتدی کسی است که بقوت عزم و اراده خود وارد در سلوک و طریق اهل الله و سائرین الی الله شده و کمر خدمت در میان بسته و آداب شریعت و احکام طریقت را متحمل شده باشد. (فرهنگ عرفانی، ص ۴۰۸). روزبهان بقلی گوید: «مبتدی آنک بقوت عزم در طرق اولیا شود، و آنک در دل وی اشراق صبح ازل پیدا شود، بدان نور در میادین ابد جولان کند، مبتدی باشد». (شرح شطحیات، ص ۵۶۴).

۵۹- نورالدین عبدالرحمان بن نظام الدین احمد بن محمد، شاعر و ادیب و عارف ایرانی (۸۹۸ - ۸۱۷ ه. ق.) که مشهورترین شاعر پارسی گوی قرن نهم هجری محسوبست در خرچرد ناحیه جام، هرات، خراسان قدیم، به دنیا آمد. به مناسبت مولد خود و بسبب ارادتی که به شیخ جام - شیخ الاسلام احمد جامی (متوفی ۵۳۶ ه. ق.) داشت، تخلص «جامی» را برگزید. در هرات و سمرقند علوم رسمی را تحصیل کرد و در آغاز جوانی با بزرگان فرقه نقشبندیه آشنا شد، و دست ارادت به دامان

سعدالدین محمد کاشغری و سپس ناصرالدین عبیدالله معروف به خواجه احرار زد و در طریق تصوف سیر و سلوک کرد و از بزرگان فرقه مذکور گردید. جامی آثار متعدد منشور و منظوم دارد. دیوانش مشتمل بر قصاید، مثنویات، غزلیات، مقطعات و رباعیات است. در اواخر عمر، به تقلید امیر خسرو دهلوی، آنرا با نظمی جدید در سه قسمت مدون کرد: فاتحه الشباب، واسطة العقد، و خاتمه الحیوة که به ترتیب مشتمل بر اشعار اوان جوانی، اواسط زندگی و اواخر حیات اوست. اثر منظوم دیگر وی هفت مثنوی معروف به هفت اورنگ است. از آثار منشورش اشعة اللمعات، بهارستان، نفحات الانس، شواهد النبوه، لواطع و لواصع است. کتاب معروف شرح جامی نیز ازوست. (نقل به اختصار از: دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۶۰- احمد بن عمر بن محمد خونی خوارزمی مکنی به ابوالجناح و ملقب به نجم الدین و طامة الکبری و معروف به شیخ نجم الدین کبری مؤسس سلسه کبرویه، از مشاهیر عرفا و اکابر صوفیان قرن ششم و هفتم است. نجم الدین رازی، مجدالدین بغدادی، سعدالدین حموی، سیف الدین باخرزی و غیره از شاگردان او بودند و او را «ولی تراش» گفته اند، زیرا در مدت عمر دوازده کس را به مریدی قبول کرد که تماماً از مشایخ و اولیا شدند و در حمله مغول (به سال ۶۱۸ ه. ق.) در خوارزم به قتل رسید. مزارش ناپیداست. از تألیفات اوست: رسالة الخائف الهائم عن لومة اللائم، فواشح الجمال و فواتح الجلال (به فارسی). رباعیاتی چند هم بدو منسوب است (فرهنگ فارسی معین).

۶۱- با وجود مراجعه به منابع گوناگون، اطلاع و شرح حالی از زندگی بشگردی [بشگردی] به دست نیامد.

۶۲- شیخ مجدالدین ابوسعید شرف بن مؤید بن ابوالفتح خوارزمی بغدادی، اصلش از بغداد خوارزم و در جزو مشایخ معروف صوفیه از مریدان شیخ نجم الدین کبری بود و بنا بر روایت نفحات الانس، در ۶۱۶ یا ۶۰۷ هجری در گذشت. معروفست که وقتی در خود ستابی گفت ما بیضه مرغابی بودیم زیر بال ماکیان هر بر آوردیم ماکیان همچنان در ساحل ماند و ما به دریا اندر شدیم [گفتار شمس تبریزی با پدر خویش مقتبسی از گفته شیخ مجدالدین است، خط سوم، ص ۴۸-۴۶]. شیخ نجم الدین چون این بشنید گفت در دریا میراد و سرانجام چنان شد که شیخ مجدالدین را به حکم سلطان محمد خوارزمشاه در جیحون افکندند و هلاک کردند. (مصباح الهدایه، ص ۱۰۶، بانویس شماره ۷).

## معرفت<sup>۱</sup> [۱]

صوفیان میان سه اندام برقرار کننده ارتباط روحی یعنی «قلب»، محل شناخت؛ «روح»، محل محبت؛ و «سر» [۲]، ژرفای جان؛ که محل مشاهده خداوند است تمیز قایل می شوند. اگر به قلمرو بحث این مصطلحات و رابطه آنها با یکدیگر گام نهمیم به ژرفای بیکران راه خواهیم برد، لذا کافی است به سخنی چند در باب آنها بسنده کنیم. هرچند «قلب» به گونه ای اسرارآمیز با قلب جسمانی ارتباط دارد، عضوی ساخته از گوشت و خون نیست؛ بلکه سرشت آن، بر خلاف آنچه در زبان انگلیسی افاده می شود، بیشتر ادراکی است تا احساسی؛ در حالی که عقل و فکر یارای شناخت حقیقی خداوند را ندارد، «قلب» قادر به ادراک ذات تمامی اشیاء است و چون به نور ایمان و معرفت روشن شود آینه تجلی همه معارف الهی می گردد؛ این است که پیامبر اکرم (ص) فرموده: «لَا يَسْعَى أَرْضِي وَسَمَانِي، بَلْ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» [۳]. هرچند چنین مکاشفه ای [۴]، به نسبت، تجربه ای نادر است. به طور معمول، قلب در نتیجه گناه، تاریک و «محبوب» می گردد، تأثیرها و نقشهای نفسانی و شهوانی آن را آلوده و تیره و تاریک می سازد و میان عقل و هوی در کشمکش است یعنی قلب عرصه لشکریان خدا و شیطان می شود که هر دو به امید پیروزی و تسخیر آن را دارند. از دری معرفت بلا فصل خدا به قلب می رسد و از دری دیگر وسوسه های حس به آن راه می یابند. جلال الدین رومی گوید: «جهانی این جاست و جهانی آنجا، و من بر درگاه این هردو نشسته ام». لذا انسان، بالقوه، مستتر از حیوان و بالاتر از فرشتگان است.

آدمیزاده طرفه معجونی است      کز فرشته سرشته و از حیوان



گر کند میل این شود پس از این      و ر کند میل آن شود به از آن<sup>۲</sup>

انسان ممکن است پستر از حیوان شود، زیرا حیوان فاقد معرفتی است که بتواند کمال و تعالی یابد؛ از سوی دیگر، ممکن است از مرز فرشتگی گذر کند، زیرا فرشته فاقد شهوت است و از حد خود تنزل نتواند کرد.

انسان، چسان خدا را می شناسد؟ بوسیله حواس نمی توان وی را شناخت، چه خداوند ماده نیست، و به عقل وی را نتوان شناخت، چه در فهم و وهم در نمی گنجد. منطق هرگز با را از محدوده ها فراتر نمی نهد؛ فلسفه دو بین است؛ کتاب و دفتر و علم و قیل و قال مدرسه خود بینی می آورد و فکر حقیقت جو را با ابری از کلمات میان تهی تیره و تاری می سازد. جلال الدین رومی علمای کلام را مورد خطاب قرار می دهد و بارشخند می پرسد:

هیچ نامی بی حقیقت دیده ای	یاز گاف و لام گل، گل چیده ای
اسم خواندی رو مستی را بجز	مه ببالا دان، نه اندر آب جزو
گر ز نام و حرف خواهی بگذری	پاک کن خود را ز خود، هان یکسری
همچون آهن ز آهنی بیرنگ شو	در ریاضت آینه بی رنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خویش	تا ببینی ذات پاک صاف خویش
بینی اندر دل علوم انبیا	بی کتاب و بی معید و اوستا <sup>۳</sup>

این گونه معرفت از اشراق، مکاشفه و الهام به حاصل می آید. زبان حال صوفی است که: «به قلب خود بنگر، چه ملکوت خدا در توست». هر که بواقع خود را بشناسد، خدا را می شناسد، زیرا قلب آینه ای است که جمیع صفات الهی در آن جلوه گر می شود. اما، همان طور که آینه فلزی چون زنگار گیرد قوه بازتاب خود را از دست می دهد، بهمان سان حس روحانی باطنی - که صوفیان آن را «دیده دل» [عین الفؤاد، دیده بصیرت] [۵] می خوانند - نیز قدرت مشاهده شکوه

۲. این دو بیت در: علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، ج ۱ (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳) ص ۲۸، آمده است، اما با وجود فحص بلیغ شاعر آن شناخته نیامد. ضبط دهخدا چنین است:  
آدمیزاده طرفه معجونی است      از فرشته سرشته وز حیوان  
گر رود سوی این شود به از این      و ر شود سوی آن شود کم از آن

آسمانی را از دست می دهد مگر آن که بردهٔ تاريك نفس، از تمامی آلودگیهای حسی و تعینات مادی پاک شود. صفای آینهٔ قلب منوط به فضل الهی است، گرچه انسان نیز به سهم خود باید به جد و جهد پردازد و مصداق آیهٔ شریفهٔ «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا افِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» [کسانیکه در راه ما می کوشند (و خواهان پسند ما هستند) ما آنها را راهنمایی می کنیم و آنان را به پسند خویش برسانیم، که برآستی خدا همراه نیکوکاران است] <sup>۴</sup> گردد. اگر آدمی تصور کند که اعمال وی ناشی از اندیشهٔ اوست، عملش همه بیهوده و باطل است، اما عارف روشندل خدای را در هر عملی عامل حقیقی می پندارد و در نتیجه برای اعمال نیک خود فضیلتی قایل نمی شود و به هیچ پاداشی نظر ندارد.

درحالی که شناخت معمولی، «علم» اصطلاح می شود، صوفیان دانایی رازگونهٔ خاص خویش را «معرفت» یا «عرفان» می خوانند. همانطور که پیشتر اشارتی رفت «معرفت» دراصل و اساس با «علم» تفاوت دارد و واژه ای دیگر باید برای این مفهوم به کار گرفته شود. برای یافتن برابر نهاده ای مناسب، به جست و جوی زیادی نیاز نیست. مراد صوفی از «معرفت» همان «گنوسیسم» حکمای یونانی است، یعنی شناخت بلاواسطه خداوند بر منبای مکاشفه یا دیدار شهودی <sup>۵</sup> [۶]. چنین معرفتی به هیچ وجه حاصل فرایند ذهنی و عقلی نیست، بلکه بتمامی به اراده و لطف خداوند وابسته است و به کسانی که حضرتش آنها را مستعد اخذ و حصول معرفت ساخته است عطا می فرماید. معرفت، نور رحمت الهی است که به قلب سالک پرتو می افکند و تمامی قوای انسانی را در اشعهٔ نورانی خود محو و مستهلك می سازد. «آن که خدا را می شناسد گنگ و خاموش می شود» [۷].

نِفَری، درویش گمنام خانه به دوش و سیاحی که در نیمهٔ دوم قرن دهم میلادی [=چهارم هجری قمری] در مصر بدرود حیات گفت، در رساله ای بسیار مهم در باب عرفان نظری رابطهٔ میان دین و معرفت را مورد بحث قرار می دهد. نوشته اش شامل سلسله مکاشفات است که در آنها خداوند او را مخاطب می سازد و نظریهٔ معرفت را به او تعلیم می دهد و بزبانی پیچیده - که بی مدد شرح و تفسیر، درک و دریافت مطلب، بندرت صورت می بندد - به هدایت او می پردازد. هرچند، ارزش این رساله بمزلهٔ متنی اصیل در تصوف پیشرفته، با اقتباسهایی که در این فصل از آن

۴. قرآن، سورة عنكبوت (۲۹) آیه ۶۹.

۵. apocalyptic vision.

شده است، به حد کافی نمایان خواهد شد.<sup>۶</sup>

نَفَری گوید: طالبان خدا بر سه گونه اند: نخست، عابدانی که خداوند از راه فضل و کرم خود را به ایشان می شناساند، بدین معنا که آنان به امید بهشت یا گونه ای پاداش روحانی چون خوابها و کرامات او را پرستش می کنند؛ دوم، فیلسوفان و متألّهان مَدْرَسی که خداوند از راه جلال و جبروت خویش خود را به آنان می شناساند، یعنی آنان هرگز جلال خداوندی را که می جویند درک نتوانند کرد و بهمین جهت اظهار می دارند که ذات الهی ادراک ناپذیر است و ماحصل علم ما این است که «می دانیم از ادراک او عاجزیم»؛ سوم، عارفانی که خداوند، از راه وجد و جذبی که آنان را فرا می گیرد خود را به آنان می شناساند، یعنی به حالی می رسند و چنان سکری زمام آنان را در دست می گیرد که از ما سوی الله جدا گشته، از حدود تعینات شخصی نیز خارج می شوند [۸].

نَفَری به عارف امر می کند تنها عباداتی را بجا آورد که مؤثر و مساعد دیدار خداوند است، هر چند با این کار از انجام احکام شرعی که بر عامه واجب است تن زند. عارف از طریق احساس درونی خود باید تصمیم بگیرد تا چه حد مکلف به رعایت ظواهر شرع است.

«خداوند مرا فرمود از من پرس و بگو 'خداوندا، چگونه باید به تو تمسک جویم تا به هنگام فرارسیدن روز (داوری) من، مرا عذاب نکنی و از من روی نگردانی؟' آن گاه ترا پاسخ خواهم داد و خواهم گفت، در علم و عمل ظاهری به سنت و در احساس باطنی به معرفتی که به تو عطا کرده ام توسل جو؛ و بدان چون خود را به تو بشناسانم جز آن چه معرفت من بر تو عرضه کند چیز دیگری از سنت از تو نخواهم پذیرفت، چه تو در زمره کسانی هستی که با آنان گفتگو می کنم: مرا می شنوی و میدانمی که مرا می شنوی، و می بینی که منشاء و منبع همه چیز من هستم» [۹].

شارح چنین اظهار عقیده می کند که سنت با شمول عام خود هیچ تفاوتی میان جویندگان حق و پویدگان بهشت قایل نیست، اما در حقیقت درست آنچه را که هر کس می جوید شامل است. آن چه خاصه در هر مورد مناسب است یا بوسیله معرفتی که خداوند به قلب می رساند درک می شود یا بوسیله ارشاد پیر افاضه می گردد.

۶. ویراستار این اثر، اکنون سرگرم آماده ساختن متن عربی این رساله، همراه با ترجمه و شرح آن به زبان انگلیسی است.

۷. محمد بن عبد الجبار نَفَری، پیشین، ص ۲۳ - ۲۲،

«و مرا گفت: 'تَجَلَّى آشکارشده من بارِ تجلی ناآشکار مرا برنتابد و بدوش نکشد'»<sup>۱۰</sup>].  
 معنای این گفته آن است که اگر حال و تجربه درونی عارف با احکام شرعی در تضاد باشد،  
 جای هول و هراسی نیست. چنین مغایرتی تنها ظاهری است. دین [و ظاهر شرع] برای هدایت عوام  
 است که در حجاب عقل، منطق، نقل [۱۱]، حدیث [۱۲] و امثال آن گرفتارند؛ و حال آن که عرفان  
 ویژه اصفیاست که جسم و جانسان را در نورآزلی شسشتو می دهند. دین ناظر به کثرت و عرفان  
 ناظر به وحدت است، بدین سان، گاه، عملی در شرع پسندیده است در حالی که همان عمل در عرفان  
 ناپسند بشمار می رود - حقیقتی که به اختصار در این گفته جمع آمده است: «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ  
 سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ» [۱۳].

گرچه عبادات با عرفان ناسازگار و متناقض نیست، اما کسی که خود را مقید به انجام  
 اعمال عبادی می کند و از این جهت کمترین مرتبه ای برای خود قائل می شود، دیگر عارف نیست.  
 مضمون تمثیل زیر همین است. نَفَری کمتر به روشنی نوشته زیر می نویسید، با وصف این تصوّر  
 می کنم کمتر خواننده ای باشد که رویهم رفته شرحهای درون قلابها را زاید بشمارد.

موقف بحر [مکاشفه دریا] [۱۴]

«محبوب [خداوند] مرا در دریا بداشت، کشتیها را دیدم که غرق می شوند و تخته  
 پاره ها شناور می مانند؛ آن گاه تخته پاره ها نیز در آب فرو رفتند»<sup>۱</sup>.  
 [دریا به احوال روحی که عارف در سلوک به سوی خداوند از آنها گذر می کند  
 اشارت دارد. نکته این است که آیا عارف باید احکام شرع را برتر شمارد یا عشق  
 خالصانه و بی پاداش را؟ در این جا به او هشدار می دهد که به اعمال نیک خود  
 تکیه نکند، چه کارهای نیک سرنوشتی بهتر از کشتیهای غرق شده نخواهند داشت  
 و هرگز او را به ساحل نجات نخواهند رسانید. اگر بخواهد به خدا رسد، تنها باید  
 به او تکیه کند. اگر به تمام و کمال به خداوند توکل نکرده، اندک اعتمادی به غیر  
 کند، چون کسی است که هنوز به تخته پاره ای چسبیده است. در این حال، گرچه  
 اعتمادش به خداوند بیشتر از، حالت پیش است اما هنوز کامل نیست].  
 «مرا گفت: 'آن که [بر کشتی] بنشیند، سلامت نماند'»<sup>۱۱</sup>.

۹. همان، ص ۷.

۸. همان، ص ۲.

۱۰. همانجا.

[مسافر از کشتی بمنزله وسیله گذار از دریا استفاده می کند؛ لذا نه برعلت اول، که بر علل ثانوی اعتماد می کند].

«مرا گفت: آن که خویشتن را به دریا افکند و [بر کشتی] ننشیند، خود را به خطر افکنده است»<sup>۱۱</sup>.

[ترک تمامی علل ثانوی به غوطه ور شدن در دریا می ماند. عارفی که ماجراجویانه خود را به این مخاطره می افکند به دو دلیل دردام خطر است: احتمال دارد خود، و نه خدا، را مبتکر اقدام به ترک علل ثانوی بینگارد - و حال کسی که با تکیه بر نفس خود از چیزی بگذرد بدتر از کسی است که از چیزی نگذشته است - یا علل ثانوی (چون کارهای نیک، آرزوی بهشت و نظایر آنها) را نه به خاطر خدا، بلکه به خاطر بی تفاوتی و فقدان احساس روحی کنار بگذارد].

«مرا گفت: آن که [بر کشتی] می نشیند و خطر نمی کند، هلاک می شود»<sup>۱۲</sup>.  
[با وجود خطرهایی که به آنها اشاره رفت، براوست که تنها خدا را منظور و مقصود خود قرار دهد و گرنه به مراد مطلوب نمی رسد].  
«مرا گفت: بخشی از نجات در خطر کردن است»<sup>۱۳</sup>.

[تنها بخشی از نجات و فلاح، چه بیخودی تام و تمام هنوز محقق نشده است. نجات کامل منوط به محو همه علل ثانوی و پدیده ها در وجد زاییده از رؤیت خداوند است. این، همان معرفت است و چنین مکاشفه ای برای عارفانی دون پایه روی می دهد. عارف، در این حال، خود را به مخاطره نمی اندازد، چون چیزی ندارد که از دست بدهد].

«موج آمد و آنچه را در زیر بود برآورد و بساحل راند»<sup>۱۴</sup>.  
[آنانی که زیر موج اند کسانی می باشند که با کشتی به دریا رفته اند و در نتیجه، مصائب کشتی شکستگی را تحمل می کنند. اعتماد آنان بر علل ثانوی سبب افکنده شدنشان به ساحل می شود، یعنی آنان را به دنیای پدیده ها که حجاب آنان از دیدار حق است باز می گرداند].

۱۱. همانجا. ۱۲. همانجا.

۱۳. همانجا. ۱۴. همانجا.

«مرا گفت: 'سطح دریا پرتو نوری است که کسی بدان نرسد'»<sup>۱۵</sup>.

[ هر که بر شعائر و مناسک ظاهری تکیه کند تا به خداوند راه برد، طریقی فریبده و گمراه کننده را پی می گیرد ].

«و ژرفایش ظلمتی که نور را بدان راه نیست».

[ ترک اصول و فروع دین مرادف سرگردانی و حیرانی در ورطه بی گذر گمراهی است ].

«و میان آن دو [سطح و ژرفای دریا] ماهیانند که از آنها ایمن نیستی»<sup>۱۶</sup>.

[ اشاره به راه میانه بین ظاهر گرایی و باطن گرایی خالص است. «ماهیان» نیز مخاطرات و موانع این راهند ].

«مرا گفت: 'سفر دریا ممکن، و گرنه آن وسیله [کشتی] را حجاب تو سازم'»<sup>۱۷</sup>.

[ مراد از «وسیله» کشتی است، یعنی اعتماد بر غیر خدا کردن ].

«و خود را به دریا میفکن، و گرنه تو را بدان [افکنند به دریا] در حجاب آرم»<sup>۱۸</sup>.

[ هر که عملی را از خود بداند و انجام آن را به خویش نسبت دهد از خدا دور است ].

«مرا گفت: 'دریا را کرانه هایی است، کدام کرانه نزدیک را برمی گزینی؟'»<sup>۱۹</sup>.

[ «مرزها» اشارتی به مراتب گوناگون تجربه و حال روحی دارد. عارف نباید به هیچ یک از آنها اعتماد کند، چه تمامی آنها کمی و کاستی دارد ].

«مرا گفت: 'اگر خود را به دریا زدی و در آن غرقه گشتی، همانند جنبنده ای از جنبندگان آنی [و در نتیجه طمع خواهی شد]'»<sup>۲۰</sup>.

[ چنانچه عارف بر علل ثانوی تکیه کند یا آنها را خودسرانه ترک گوید، گمراه خواهد شد ].

«مرا گفت: 'اگر تو را به غیر خود رهنمون شوم فریبت داده و به تو خیانت ورزیده ام'»<sup>۲۱</sup>.

۱۶. همانجا.

۱۵. همانجا.

۱۸. همانجا.

۱۷. همانجا.

۲۰. همانجا.

۱۹. همانجا.

۲۱. همانجا.

[اگر ندای درونی عارف او را وا دارد به غیر خدا روی کند، او را گول زده است.]  
 «مرا گفت: 'اگر هلاک غیر من گردی، از آن همانی که هلاکشی شده ای'»<sup>۲۲</sup>.  
 «مرا گفت: 'دنیا از آن کسی است که وی را از آن، و دنیا را از وی منصرف ساخته ام؛ و آخرت از آن کسی است که سبب شده ام بدان و به سوی من روی آورد'»<sup>۲۳</sup>.

[این سخن بدین معناست که شادی و شادکامی ابدی نصیب کسانی است که قلوب آنان از دنیا روی می گرداند و هیچ متاع دنیوی ندارند. در حقیقت آنان از این دنیا کام می جویند، چه هیچ چیز نمی تواند آنها از خداوند دور کند. بهمین سان، صاحبان راستین آخرت کسانی هستند که در طلب آن نمی باشند، چه مقصود و مطلوب حقیقی آنان نه آخرت، بلکه تنها مراقبت در حضرت حق و مشاهده اوست.]  
 عارف عنصر حقیقت را در دین می بیند، اما معرفتش از دین یا هرگونه معارف انسانی دیگر ناشی نمی شود: معرفت او کاملاً به صفات الهی مربوط است و خداوند خود معرفت بر صفات را به اولیایی [۱۵] که به تفکر و تأمل وی همت می گمارند عطا می فرماید. ذواتون مصری، که نظر و نگرش عارفانه اش او را به منزله پدر عرفان اسلامی مشهور و مبرز ساخته است، [در باب صفت عارف] گفته است:

«عارف بیننده بی بود بی علم و بی عین و بی خبر و بی مشاهده و بی صفت و بی کشف و بی حجاب. ایشان، ایشان نباشند و ایشان بدیشان نباشند. بل که ایشان که ایشان باشند به حق ایشان باشند، گردش ایشان به گردانیدن حق بود، و سخن ایشان سخن حق بود که بر زبانهای ایشان روان می گردد، و نظر ایشان نظر حق بود بر دیده های ایشان راه یافته»<sup>۲۴</sup>.

عارف مراقب و شاهد صفات خداست، نه ذات [۱۶] او؛ چه در معرفتش نشانی ضعیف از دو بینی باقی است: چنین آثاری تنها در فناء الفناء [۱۷]، که محو کامل در ذات الوهیت است، ناپدید می گردد. وحدت [۱۸]، صفت اصلی خداوند، و توحید الهی، اول و آخر عرفان است<sup>۲۵</sup>.

۲۲. همانجا. ۲۳. همانجا.

۲۴. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۵۱.

۲۵. به نظر برخی از عارفان، معرفت به توحید در بر گیرنده مقامی والاتر است که «حقیقت» نام دارد. نگاه کنید به ص ۲۹ (متن اصلی) همین کتاب.

عارف و متشرع هر دو به یگانگی خدا مقرر و معترفند، لکن منظور آنان کمی با یکدیگر مختلف است. مسلمان متشرع بر این باور است که خداوند در ذات، صفات، و اعمال واحد است و بکلی به سایر موجودات شباهت ندارد. عارف معتقد است که خداوند هستی [۱۹] حقیقی یکتا و اساس همه هست ها و نمودهاست. چنان که بعد خواهیم دید این اصل به کمال مطلوب می رسد. اگر همه بود و هستی خداست، پس تمام کائنات، از جمله انسان در حکم پرتوهایی هستند که از آن آفتاب حقیقت ناشی می شوند بی آن که خللی به وحدت آفتاب وارد آید، یا به تعبیری دیگر، کائنات در حکم آینه ای است که صفات الوهیت در آنها جلوه گر می شود. اما، خدایی که کل در کل است به چه دلیل خود را بدین سان ظاهر می سازد و چرا وحدت باید به کثرت بدل شود؟ گرچه فیلسوف می گوید که صوفیان از [پاسخ به این] مشکل می گریزند، صوفیان در پاسخ به نقل این حدیث مشهور می پردازند که: «كُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيِّ أُعْرَفَ» [۲۰] به سخن دیگر، خداوند جمال محض است و در سرشت جمال «عشق» نهفته است. شاعران عارف موضوع تجلی ذات احدیت را با صورخیالی بی نظیر در سروده های عارفانه وصف کرده اند. برای نمونه، جامی می گوید:

«در آن خلوت که هستی بی نشان بود	بگنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور	زگفت و گوی مایی و تویی دور
جمالی مطلق از قید مظاهر	بنور خویش هم برخویش ظاهر
دلارا شاهی در جمله غیب	مبرا دامنش از تهمت عیب
نه با آینه رویش در میانه	نه زلفش را کشیده دست شانه
صبا از طره اش بگسسته تباری	ندیده چشمش از سرمه غباری
نگشته با گلش همسایه سنبلی	نبسته سبزه اش پیرایه برگل
نوای دلبری با خویش می ساخت	قمار عاشقی با خویش می باخت
ولی زانجا که حکم خو برویست	زهره خو برو در تنگ خویست
نکو روتاب مستوری ندارد	به بندی در ز روزن سر بر آرد <sup>۲۶</sup>

۲۶. صورت مشهورتر این بیت چنین است:

پری روتاب مستوری ندارد در ار بندی سر از روزن در آرد  
که بر متن ترجیع دارد و ایرج میرزا نیز همین صورت را در عارفنامه (ص ۷۹) آورده است. - م.



نظر کن لاله را در کوهساران      که چون خرم شود فصل بهاران  
 کند شق شقه گلریز خارا      جمال خود کند زان آشکارا  
 ترا چون معنییی در خاطر افتد      که در سلك معانی نادر افتد  
 نیاری از خیال خود گذشتن      دهی بیرون به گفتن یا نوشتن  
 چو هر جاهست حسن اینش تقاضاست      نخست این جنبش از حسن ازل خاست  
 برون ز دخیمه ز اقلیم تقدس      تجلی کرد بر آفاق و انفس»<sup>۲۷</sup>  
 جامی در اثری دیگر رابطه میان خدا و عالم را به گونه ای فلسفی تر، به شرح زیر، نشان می دهد:

«این عین واحده از حیثیت مجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره حق است و از حیثیت تعدد و تکثری که بواسطه تلبس او بتعینات می نماید خلق و عالم. پس عالم ظاهر حق است و حق باطن عالم. عالم پیش از ظهور عین حق بود. و حق بعد از ظهور عین عالم»<sup>۲۸</sup>.  
 چنین نموده ها و تجلیاتی ناموجودند و تنها وجود احتمالی و عارضی خود را از صفات هستی مطلق می یابند که پرتو آنها از اوست. عالم محسوس بسان دایره آتشی زاییده از جرقه ای است که پرشتاب در حال دوران می باشد.

انسان تاج جهان و علت نهایی آفرینش بشمارست. گرچه برحسب ترتیب آفرینش در رده آخر قرار گرفته، ولی از آنجا که جزء اساسی او عقل اول<sup>۲۹</sup> یا عقل کلی<sup>۳۰</sup> [۲۱] است که سرچشمه بلافصل آن خداوند می باشد، در نظر حضرت حق نخستین مرتبه را داراست. این موضوع به کلمه الله<sup>۳۱</sup> [۲۲] - اصل جان بخش جمیع اشیاء - مربوط می شود و در وجود پیامبر اکرم (ص) عینیت و مصداق می یابد. در اینجا می توان تعادل جالبی میان تعالیم صوفیانه و مسیحی برقرار کرد. تعابیر و گفته های منسوب به بنیان گذار اسلام همانند بیاناتی است که به قدیس یوحنا<sup>۳۲</sup> [۲۳]، قدیس بولس<sup>۳۳</sup> [۲۴]، و متالهان عارف مسیحی متأخر نسبت می دهند. از این قرار، حضرت

۲۷. عبدالرحمن بن احمد جامی، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح و مقدمه آقا مرتضی مدرس گیلانی (تهران: سعدی: ۱۳۶۱) ص ۲-۵۹۱.

۲۸. عبدالرحمن جامی، لواحق و لواحق، با مقدمه ایرج افشار (تهران: منوچهری، ۱۳۶۰)

۲۹. Primial Intelligence.

۳۰. Universal Reason.

۳۳. Saint Paul.

۲۵. لایحه

۳۱. Logos.

۳۲. Saint John.

محمد (ص) را نور خدا می خوانند و می گویند پیش از آفرینش عالم وجود داشته است، او را بمنزله منبع کل حیات واقعی و امکانی [۲۵] می ستانید، انسان کاملی می دانند که تمامی صفات الهی در او متجلی شده است، و این روایت صوفیانه را به او نسبت می دهند که فرمود، «هر که مرا دیده، خدا را دیده است» [۲۶] بهر تقدیر، تعلیم کلمه الله در چشم انداز اندیشه اسلامی جایگاهی فرعی اشغال می کند، چه آشکار است زمانی که معتقدند کلّ وظیفه انسان بازشناسی وحدت الهی است چنین باوری الزامی به شمار می رود. بارزترین وجه تمیز عرفان شرقی و اروپایی آگاهی و ادراک عمیق وحدتی همواره شامل و نافذ است که در آن تمامی نشانه ها و تعینات فردی از میان می رود. نه تنها هدف صوفی این است که شبیه خدا شود یا شخصاً در ذات الهی سهیم گردد، بلکه قصد وی گریز و رهایی از تقیدات وجود غیر واقعی و رسیدن به یکتا وجود لایتناهی است.

جامی گوید: «توحید یگانه گردانیدن دلست، یعنی تخلیص و تجرید او از تعلق بماسوای حقّ سبحانه، هم از روی طلب و ارادت، و هم از جهت علم و معرفت، یعنی طلب و ارادت او از همه مطلوبات و مرادات منقطع گردد و همه معلومات و معقولات از نظر بصیرت او مرتفع شود. از همه روی توجّه بگرداند و بغیر از حقّ سبحانه آگاهی و شعورش نماند...»

مادام که آدمی بدام هوی و هوس گرفتارست، دوام این نسبت از وی دشوار است. اما چون آثار جذبات و لطف در وی ظهور کند و مشغله محسوسات و معقولات را از باطن وی دور، التذاذ بآن غلبه کند بر لذات جسمانی و راحت روحانی؛ کلفت مجاده از میانه بر خیزد و لذت مشاهده در جانش آویزد... چون طالب صادق مقدمه نسبت جذبه را که التذاذ است بیاد کرد، حقّ سبحانه در خود بازیابد؛ می باید که تمامی همت را بر تربیت و تقویت آن گمارد و از هر چه منافی آنست خود را باز دارد و چنان داند که اگر فی المثل عمر جاودانی صرف آن نسبت کند، هیچ نکرده باشد و حق آن کماینقی به جای نیارده.

«برعود دلم نواخت يك زمزمه عشق      زان زمزمه ام زبای تا سر همه عشق  
حقا که به عهدها نیایم بیرون      از عهده حق گزاری يك دمه عشق»<sup>۳۴</sup>

یکی از امور بدیهی نزد صوفیه این است که انسان به معرفت آن چه در او نیست نایل نمی شود. عارف - انسان بلندپایه - نمی تواند به معرفت خدا و اسرار جهان برسد مگر آن که این

۳۴. عبدالرحمن بن احمد جامی، لوايح ولوايح، لوايح ۱۳ - ۱۰. در متن لوايح و لوايح «حق گذاری» آمده است، که خطاست. - م.

معرفت و اسرار را در خود بیابد. انسان عالم صغیر<sup>۳۵</sup> است [۲۷]، و مثال و صورتی است از خدا، و دیدهٔ دنیاست که خداوند ساخته‌ها و مصنوعات خود را از آن چشم می‌بیند، انسان چون بواقع به خود عارف شود، به خدا عارف شده‌است و خویش را با شناختن خدا می‌شناسد، خدا به هر چیز نزدیکتر از آن است که به تصور در آید. شناخت خداوند علت شناخت خویشتن است و بر آن پیشی می‌گیرد.

بنابراین، عرفان یعنی وحدت، و تشخیص و تحقق این مسئله که نمود غیریت و کثرت در کنار احدیت و وحدت، خواب و خیالی بیش نیست. همه کوشش عارف این است که این خواب و خیال و شبح را که در آمد و شد و چون دیواری ظلمانی حجاب میان خالق و مخلوق است و بر انسانهای تاریک دل و جانهایشان سایه افکنده، از میان بردارد. عرفان مدعی است که «من» نشانه‌ای کلامی است و شخص در حقیقت نمی‌تواند اراده، احساس، اندیشه، یا عملی را به نفس خود منسوب دارد.

نفری از هاتف ربانی<sup>۳۶</sup> شنید که می‌گفت:

«چون خود را موجود انگاری و مرا علت هستی خویش نپنداری، روی از تو می‌پوشانم و صورتت بر تو ظاهر می‌شود. هان، بنگر که چه بر تو عرضه و چه از تو پنهان می‌گردد!»<sup>۳۷</sup> [۲۸].

[چون انسان نفس خود را موجود در خدا انگارد، آن چه خدایی و در اوست بر عنصر نمودی و پدیداری فایق آید و آن را بزدايد، لذا جز خدا نبیند. اما، از سوی دیگر، اگر برای نفس خود وجودی مستقل تصور کند، خود پرستی باطل بر او پدیدار شود و حقیقت خداوند از او مستور ماند].

«نه به ظهور و نه به مظاهر توجه کن، و گرنه خواهی خندید و خواهی گریست؛ و چون به خنده و گریه در آیی از خودی، نه از من»<sup>۳۸</sup>.

[آن که به عمل کشف و تجلی ربانی عنایت کند گناهکاری مشرک است، چه کشف مستلزم کاشف و مکشوف است؛ کسی که به مکشوف که بخشی از عالم مخلوق بشمارست اعتنا ورزد به چیزی دیگر جز خدا توجه می‌کند. خنده نشانه

Divine voice. ۳۶.

Microcosm. ۳۵

۳۷. محمد بن عبد الجبار نفری، پیشین، ص ۵۰. ۳۸. همانجا.

شادی است بر آنچه به کف آری و گریه نشانگر اندوه است بر آنچه از کف بدهی؛ که این هردو اعمالی خودپسندانه است. عارف نه می خندد و نه می گرید].  
 «اگر همه آن چه را ظاهر کرده ام و می کنم پست پشت نیندازی، کامیاب و رستگار نخواهی شد؛ و تا شاهد سعادت را در آغوش نگیری اندیشه تو بر من متمرکز نخواهد گشت»<sup>۳۹</sup>.

[کامیابی و رستگاری اعتقاد راستین به خداست که مستلزم بریدن کامل از مخلوقات و ماسوی الله است].

از نظر منطقی، چنین آیینهایی برهر آن چه قانون دینی یا اخلاقی است خط بطلان می کشد. در نظر عارف ثواب و عقاب الهی مطرح نیست، معیارهای انسانی راست و نارااست وجود خارجی ندارد. نزد او کلام مکتوب خداوند در برابر کشف و شهودی بلاواسطه و درونی منسوخ گشته است.

ابوالحسن خرقانی [۲۹] ندا در می دهد: «من نگویم که دوزخ و بهشت نیست. من گویم که: دوزخ و بهشت را به نزدیک من جای نیست، زیرا که هردو آفریده است و آنجا که منم آفریده را جای نیست»<sup>۴۰</sup>.

از چنین دیدگاهی همه ادیان برابرند و اسلام را بر بت پرستی ترجیحی نیست. این که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادات و مناسک او چیست اهمیتی ندارد.

«ابلهان تعظیم مسجد می کنند	در خرابی اهل دل جد می کنند
آن مجازست این حقیقت ای خران	نیست مسجد جز درون سروران
مسجدی کان اندرون اولیاست	سجده گاه جمله است آنجا خداست» <sup>۴۱</sup>

عارف در میان انواع مسالك و اقسام پرستندگان جز معبود حقیقی را شایسته پرستش نمی بیند. ابن عربی [۳۰] می گوید: «آنهاهی که خدا را در آفتاب پرستش می کنند خدا را آفتاب می بینند، آنهاهی که او را در موجودات ذی حیات می ستایند خدا را جاننداری می پندارند، آنهاهی که در جماد می پرستند خدا را بی جان می شمارند، و کسانی که او را به گونه وجودی یکتا و

۳۹. همانجا.

۴۰. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۷۷ - ۶۷.

۴۱. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، پیشین، دفتر دوم، ابیات ۳۱۱۲ - ۳۱۱۰.

بی همتا پرستش می کنند معتقدند که خدا مثل و مانند ندارد. پس، خود را به هیچ طریق و عقیده ای مقید مساز تا دیگر مسالک را انکار کنی؛ چه در غیر این صورت نه تنها خیر بسیاری را از دست خواهی داد، بلکه از شناخت حقیقت راستین نیز وا خواهی ماند. خداوند در همه جا حاضر و بر همه چیز حکمرماست و به هیچ کیش و فرقه ای محدود و منحصر نیست چه خود فرماید .... هر جا که شما روی آورید همان جا سوی خدا است...<sup>۴۲</sup> هر کس عقیده خود را صحیح و قابل تمجید می داند؛ خدای او آفریده [وهم و خیال] خود اوست، و باستایش او به خودستایی می پردازد در نتیجه عقاید دیگران را نادرست و شایسته سرزنش میداند و اگر انصاف دهد در می یابد که عیب جویی او بر جهل و بی خبری مبتنی است. اگر قول جنید را می دانست که می گوید آب همرنگ ظرف خود است که در آن قرار دارد، هرگز در عقاید دیگران دخالت نمی کرد و خدا را در هر گونه اعتقادی می یافت» [۳۱]. و حافظ، با روحی آزاد اندیش تر از يك عارف، می سرايد:

«در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست      هر جا که هست پرتو روی حبيب هست  
آنجا که کار صومعه را جلوه می دهند      ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست»<sup>۴۳</sup>

ممکن است تصوف دست در دست آزاد اندیشی نهد - که اغلب چنین نیز کرده است. اما بندرت با فرقه گرایی<sup>۴۴</sup> هماوا می شود. به همین جهت است که بیشتر صوفیان، دست کم بظاهر، به پیکره جامع و بلند نظرانه جماعت مسلمان وابسته بودند، خواجه عبدالله انصاری [۳۲] گفته است در میان دو هزار نفر از مشایخ صوفیه که با آنها آشنایی داشته، تنها دو تن شیعه بوده اند. مردی از اخلاف حضرت علی (ع) خلیفه مسلمانان - که شیعه ای متعصب بود - حکایت کند:

«مدت پنج سال، هر روز پدرم مرا نزد پیری می فرستاد. از او تنها یک درس مفید آموختم: مرا گفت مادام که جامه غرور وابستگی نسبّی خویش را کاملاً از تن به در نکرده ای، هرگز چیزی از تصوف در نخواهی یافت» [۳۳].

افراد کم مایه سطحی، بایبگری را ثمره تصوف دانسته اند، اما خشک اندیشی<sup>۴۵</sup> آن مرام بطبع با التقاط گرایی<sup>۴۶</sup> گسترده این مسلک در تضاد است. هرچه معرفت صوفی به خدا افزون شود،

۴۲. قرآن، سورة بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۴۳. شمس الدین محمد حافظ، دیوان، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی (تهران: زوار،

۴۴. sectarianism.

۱۳۲۰)، ص ۴۴.

۴۵. eclecticism.

۴۶. dogmatism.

بهمان نسبت تعصبات دینی او کاهش می یابد. شیخ عبدالرحیم بن صباغ [۳۴]، که نخست به زندگی در مصر علیا - با جمعیت عظیم یهودی و نصارای آن سامان - تمایلی نداشت، در اواخر عمر و کهنسالی می گفت حاضر است هر یهودی یا نصاری را چون ابنای دین خویش در آغوش کشد.

اگر چه در اشکال بی شمار مسالك و مناسك كمابیش يك ارزش نسبی و حقیقتی موجود است و انگیزه پیروان آنها يك احساس درونی است، اما از جنبه ای دیگر، هر مذهب و مسلکی حجاب و مانعی در راه حقیقت بشمار می رود که معتقدان به اتحاد باید در برداشتن و دیدن آن پرده تلاش کنند.

«دنيا و آخرت بمنزله بیضه ای است و مرغک درون آن غرق در ظلمت و بینوایی و شکسته بال. کفر و ایمان چون سفیده و زرده این تخم است و میان آنها پرده ای حایل کار وصل و فصل را انجام می دهد. اما، چون جوجه سر از تخم برآرد کفر و ایمان از میان برخیزد و مرغ وحدت بال گشاید».

عارف بزرگ ایرانی، ابوسعید ابوالخیر، که به نام و زبان قلنداران یا دراویش خانه به دوش سخن می گوید، اصول بت شکنانه آنان را با بی باکی حیرت آوری بیان می دارد:

«تا مدرسه و مناره ویران نشود      این کار قلندری به سامان نشود  
تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود      این بنده حقیقه مسلمان نشود»<sup>۴۷</sup>

چنین اعلان جنگ آشکاری علیه دین اسلام استثنایی است. با وجود شکاف گسترده و ژرف میان تصوّف تمام شکفته و اسلام بنیادین، اغلب - اگر نه بیشترین - صوفیان با پیامبر اکرم (ص) دست بیعت داده، صورت ظاهر مراسم عبادی و واجب اسلامی را رعایت کرده اند. آنان چنین مناسك و مراسمی را به معنایی نو گرفته اند؛ آنها را کنایی پنداشته، لکن ترك نگفته اند. برای نمونه، مسئله حج، در نظر صوفی باطل و بی اثر است مگر آن که اعمال دینی ملازم آن با حرکات قلب، همراه شود.

شخصی پس از فراق از حج نزد جنید آمد. جنید گفت:

«... از ابتدا که از خانه پرفتنی و از وطن رحلت کردی، از همه معاصی رحلت

۴۷. ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه و حواشی فتح ا... مجتبیایی (تهران: مروارید، ۱۳۶۱) ص ۴۰۰ این رباعی به ابوسعید ابوالخیر منسوب است.

کردی؟ گفتا: نی. گفت: پس رحلت نکردی. گفت: چون از خانه برفتی و اندر هر منزلی هر شب مقام کردی، مقامی از طریق حق اندر آن مقام قطع کردی؟ گفت: نی. گفت: پس منزل نسپردی. گفت: چون مُحَرِّم [۳۵] شدی بمیقات [۳۶]، از صفات بشریت جدا شدی چنانکه از جامه؟ گفتا: نی. گفت: پس مُحَرِّم نشدی. گفت: چون بعرفات واقف شدی، اندر کشف مشاهدت وقف پدیدار آمد؟ گفتا: نی. گفت: پس بعرفات نه استادی. گفت: چون بِمُزْدَلِفَه شدی و مرادت حاصل شد، همه مرادها را ترک کردی؟ گفتا: نی. گفت: پس بِمُزْدَلِفَه [۳۷] نشدی. گفت: چون طواف [۳۸] کردی، خانه سر را اندر محل تنزیه لطایف حضرت جمال حق دیدی؟ گفتا: نی. گفت: پس طواف نکردی. گفت: چون سعی [۳۹] کردی میان صفا [۴۰] و مروه [۴۱]، مقام صفا و درجه مروت ادراک کردی؟ گفتا: نی. گفت: هنوز سعی نکردی. گفت: چون بمنّا [۴۲] آمدی، منیتهای تو از تو ساقط شد؟ گفتا: نه. گفت: هنوز بمنّا نرفتی. گفت: چون به منحرگاه قربان کردی، همه خواستههای نفس را قربان کردی [۴۳]؟ گفتا: نی. گفت: پس قربان نکردی. گفت: چون سنگ انداختی [۴۴]، هرچه با تو صحبت کرد از معانی نفسانی، همه بینداختی؟ گفتا: نه. گفت: پس هنوز سنگ بینداختی و حج نکردی...»<sup>۴۸</sup>

این حکایت نشان می دهد که تصوف تا چه حد میان ظاهر و باطن شرع تفاوت می نهد و در عین حال بر این باور است که این دو نباید از یکدیگر جدا باشند.

هجوری گوید:

«شریعت [۴۵] بدون حقیقت تظاهر و نفاق است و حقیقت بدون شریعت دو رویی و سالوس. رابطه متقابل آنها را می توان به رابطه روح و جسم مانند کرد: چون روح از تن مفارقت کند، بدن زنده جسدی می شود و روح چون باد نابود و ناپدید می گردد. اعتراف و شهادت مُسْلِم هر دو عبارت لایله الا الله، - که حقیقت - و محمداً رسول الله، - که شریعت است - را در برمی گیرد؛ هر که حقیقت را منکر شود مشرک و آن که شریعت را مردود شمارد مرتد است»<sup>۴۹</sup> [۴۶].

۴۸. علی بن عثمان هجوری، پیشین، ص ۲۵.

۴۹. همان، ص ۱۷۶ - ۱۷۵.

آن گونه که از قرائن و امارات برمی آید گرچه راههای میانه امن و امان می نماید، لکن رهجویی در آنها دشوار است؛ و تنها با چالاکی و چابکی می توان قوآن و تعالیم راز واره ای را که صوفیان از آن برمی گیرند همساز و بسامان ساخت. بی گمان صوفیان در راه اسلام خدمات ذی قیمتی انجام داده اند. آنان با برداشتن بی باکانه پوسته دین و پای فشاری بر این امر که مغز آن را باید جست و این کار نه با اعمال صوری، بلکه با تصفیه باطن انسان انجام پذیر است، به زندگانی میلیونها نفر ژرفا و غنا بخشیده اند [۴۷]. این، خود مشروع و بارورترین گونه برکشیدن و پیشبرد تعالیم نبوی بشمار می رفت. اما، پیامبر اکرم (ص) موحدی راستین بود و صوفیان به هرگونه که تظاهر و تصور کنند، عارف<sup>۵۰</sup>، پیرو وحدت وجود<sup>۵۱</sup>، یا یگانه انگارند<sup>۵۲</sup>. آن گاه که بمنزله مؤمنان و معتقدان در باب جزئیات و عقاید دین راستین سخن می گویند و می نگارند زبانی بکار می برند که نمی تواند با نظریه توحید مورد بحث ما سازگار آید. عقیف الدین تلمسانی [۴۸]، که منتخباتی چند از شرح او بر گفتار نفی را در این فصل به دست داده ایم، بی پرده اظهار داشت که تمامی قوآن دال بر چند گانه پرستی است [نه یکتا پرستی] - بیانی صریح از دیدگاه وحدت گرایی، که کمتر کسی از صوفیان جرأت این همه صراحت داشته است.

عارفان قائل به اتحاد، صورت این تعرض را می پذیرند، لکن واقعیت آن را انکار می کنند. بااحتمال، می گویند «شریعت همان حقیقت است، اما با جوانب مختلف، شریعت برای شما و حقیقت از آن ماست. چون شما را مخاطب قرار دهیم براساس میزان درک و دریافتتان سخن می گویم» [۴۹]. زیرا آن چه برای عارفان خوراک و مایه حیات است نا آشنایان و مبتدیان را سم و مایه ممات است. با شدت وحدت هرچه تمامتر باید از رسیدن بزرگترین اسرار به گوش خامان جلوگیری گرفت. تنها عقل بشری است که تك و طاق را دو و جفت می بیند و میان شریعت و حقیقت تناظر و توازن برقرار می سازد. پس از دنیای ضدو نقیضها درگذر و با خدایی که او را ضدی نیست یکی شو» [۵۰].

عارف به این که شریعت معتبر و رواست قایل است و در حوزه اخلاق، ضرورت آن را باز می شناسد. هرچند خیر و شر وجود و دوام دارد، شریعت نیز با امر و نهی و ثواب و عقاب بر آنها مشرف و مسلط است. از سوی دیگر، می داند که براستی خدا وجود دارد و فاعلی جز او نیست؛ پس اگر بواقع شری هست باید الهی باشد؛ نیز اگر در واقع اعمال شریرانه انجام می گیرد، ایفاگر



آنها باید خداوند تلقی شود. چنین استنتاجی اشتباه است زیرا فرضیه زیربنایی آن درست نیست. شر بواقع وجود خارجی ندارد؛ عدمی است، یعنی نبود و عدم وجود است، چون تاریکی که نبود و عدم نور محسوب می شود. نووی گفته است «نوری درخشان دیدم در غیب، پیوسته دروی نظر می کردم تا وقتی که من همه آن نور شدم»<sup>۵۳</sup>. تعجیبی ندارد که چنین ارواح منوری که نسبت به سایه بازیها و نمایش ارواح دین و اخلاق در صحنه جهان اشباح بی نهایت بی تفاوتند با جلال الدین رومی همنا شده، ندا در دهند که:

«مرد خدا عالم از حق بود      مرد خدا نیست فقیه از کتاب  
مرد خدا زان سوی گفرست و دین      مرد خدا را چه خطا و صواب»<sup>۵۴</sup>

یادآوری این نکته ضروری است که آنچه آمد نظریه ای است در باب کمال و آنانی که بنا براین نظر، شأنی فراتر از رعایت شئون شریعت می یابند اولیا، مرشدان و عارفانی کامل اند که از الطاف خاص خداوند برخوردار بوده، با احتمال چندان به مهار و محدود ساختن، ناگزیر کردن، و به عقوبت رساندن آنان نیازی نمی رود. البته، در عمل، این امر در مواردی بسیار به خلاف شرع گرای<sup>۵۵</sup> و افسار گسیختگی و عدم پای بندی به احکام دینی می انجامد، همانگونه که چنین حالتی در میان افراد طریقه بکتاشیه [۵۱] و دیگر سلسله هایی که دروایش «مطرود» خوانده می شوند به چشم می خورد.

همین نظریه ها، در خلال قرون وسطی، به نتایج مشابهی در اروپا انجامید و مورخان منصف و بی طرف نمی توانند از مفاسد ناشی از عرفان نظری ناب چشم پوشند، اما در این وضع مابه خود گُل، و نه به آفتهای آن، نظر داریم.

همه صوفیان عارف نیستند؛ و همان گونه که پیشتر آمد، آنانی که در راه نیل به مقام عارف هنوز به حد پختگی نرسیده اند؛ راه و رسم منزلها و دستورالعملهای اخلاقی مورد نیاز را از شیوخ خود دریافت می دارند. جلال الدین رومی، در کلیات اشعار غنایی خود موسوم به دیوان شمس تبریزی [۵۲]، عنان سخن را در باب شور و شوق آیین وحدت وجود که همه چیز را از دیده سرمدیت

۵۳. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۴۶۸.

۵۴. Reynold A. Nicholson ed & tr., Selected Poems From Teh Dīwāni Shamsi

Tabriz (Cambridge : University Press, 1952), P. 28- 30.

می بیند رها می سازد.

«... دویی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را

یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم

ز جان عشق سرمستم دو عالم رفت از دستم

بجز رندی و قلاشی نباشد هیچ سامانم»<sup>۵۶</sup>

اما، مولوی در مثنوی معنوی - اثر مشهوری که از فزونی حرمت «قرآن پارسی» لقب گرفته است - با بیان و حالتی متین و موقر به تشریح عقاید صوفیان و توجیه راههای منتهی به خداوند می پردازد. در اینجا، گرچه او را خوش بینی مجاب و همنظر با غزالی که می گوید دنیای موجود بهترین عوالم ممکن است می بینم، مسئله شر را - به ظرافت - به منزله پدیده ای برون از دایره واقعیت رد نمی کند، بلکه می خواهد نشان دهد شر با آن چه به دیده ما شر می آید، بخشی از نظم و ناموس و هماهنگی نظام الهی است. از میان اظهارات و استدلالهای او در این باب خوشه هایی بر خواهیم چید و داوری میزان توفیق و تلقین آنها را به خوانندگان واخواهیم گذاشت.

بیاد آوریم که صوفیان، عالم را بازتاب صورت خداوند می پندارند. نور الهی که بصورت رشته هایی از فیضان و تجلی جاری می شود سرانجام بر ظلمت عدم می ریزد و هر ذره ای از آنها صفتی چند از صفات [۵۳] الوهیت را باز می تاباند. برای نمونه، صفات جمیل عشق و رحمت بصورت بهشت و فرشتگان، و صفات دهشتناک غضب و انتقام به هیأت دوزخ و اهریمنان منعکس می شود. تمامی این صفات، اعم از جمیل و مهیب در انسان تجلی می یابد، او تجسم جامع و آینه تمام نمای بهشت و دوزخ است. عمر خیام [اصل] به این نظریه اشارتی دارد و می گوید:

[گردون کمری از تن فرسوده ماست      دریا اثری ز چشم پالوده ماست]

دوزخ شری ز رنج بیهوده ماست      فردوس دمی ز وقت آسوده ماست<sup>۵۷</sup>

بدین سان، جلال الدین رومی به گونه ای خداوند را پدید آورنده شر می داند، لکن همزمان شر منسوب به خدا را بباطن، خیر می شمارد - چه شر بازتاب صفات الهی چندی است که به ذات

۵۶. Reynold A. Nicholson, *Op. Cit.*, P. 126.

۵۷. محمد بن حسین بابا افضل کاشانی، دیوان و رساله المفید المستفید، مقابله و تصحیح مصطفی فیضی و دیگران (تهران: زوار، ۱۳۶۳)، ص ۱۲۲. بر خلاف تصور نیکلسن، این رباعی از خیام نیست، بلکه از بابا افضل کاشانی است. - م.

خود خیر مطلقند. اگر شر به حقیقت شر باشد، جوشیده از سرچشمه عدم است. شاعر - در ارتباط با خداوند و انسان - ارزش متفاوتی برای اصطلاح عدم قایل می شود. زمانی که آن را به خدا نسبت می دهد عدم را به چیزی نمی گیرد، زیرا خداوند وجود حقیقی است؛ اما در انسان که نیمی از سرشت بشری وی بر ساخته از شر است، عدم [۵۴] سروسرچشمه شر محسوب می گردد. در حالت نخست عدم، نفی و سلب محض و در دیگر حالت اثبات و ایجاب و برآستی زاینده زبان است. نیازی نیست بخاطر خبط و خطای منطق شاعر مدعی او شویم و به خرده گیری پردازیم. گاهی احساس قوی اخلاقی، به هزاران اندیشه دقیق و درست می ارزد.

روشن است که آیین وحدت الوهی بتلویح قضا<sup>۵۸</sup> و قدر را می رساند. جایی که خدا هست و هیچ در جوار او نیست، عامل و فاعلی جز او و فعلی جز عمل او نمی تواند باشد. «... تیر نینداختی هنگامیکه انداختی، بلکه خداوند انداخت...»<sup>۵۹</sup>. تنها کسانی بار جبر [۵۶] به دوش می کشند که عشق ندانند. شناخت خداوند منوط به عشق ورزیدن به اوست؛ و عارف، با احتمال، مانند درویشی که از پرسیدند از کجا می خوری جواب می دهد:

«آن که جهان به عظمت و اراده شکوهمندش در گردش است، آن که سیلابها جاری می سازد و رودها را به جریان می اندازد؛ و اختران را در مدار نجومی به حرکت درمی آورد و آن که مرگ و زندگی به اشاره اوست و گماشتگان روحانی خود را به اقصی نقاط عالم پیران می دهد، روزی و طعام مرا می رساند».

حقیقت این است، اما جلال الدین رومی به منظور آن که مجوزی شرعی به دست دهد و از محاکمه مصون گردد، با تأیید این ادعا که اختیار [۵۷] عمل انسان تابع اراده خداست توان گزینش چگونگی عمل را دارد، به عدالت خداوند گواهی می دهد. با پیش آمدن این پرسش که «چرا خداوند شر می آفریند و آن را مقدر می دارد؟» اشاره می کند که اشیاء را به اضدادشان می توان شناخت و وجود شر برای ظهور خیر ضروری است.

«نیستی و نقص هر جایی که خاست  
آینه خوبی جمله هسته است  
خواجۀ اشکسته بند آنجا رود  
که در آنجا پای اشکسته بود

۵۸. Predestination

۵۹. قرآن، سورة انفال (۸) آیه ۱۷.

کی شود چون نیست رنجور و نزار      آن جمال صنعت طب آشکار<sup>۶۰</sup>  
 بعلاوه، اگر شر آفریده نمی شد قدرت قادر متعال به تمام و کمال تحقق نمی یافت.  
 «ورتو گویی هم بدیها از ویست      لیک آن نقصان فضل او کی است  
 این بدی دادن کمال اوست هم      من مثالی گویمت ای محتشم  
 کرد نقاشی دو گونه نقشها      نقشهای صاف و نقشی بی صفا  
 نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت      نقش عفريتان و ابلیسان زشت  
 هر دو گونه نقش استادی اوست      زشتی او نیست آن رادی اوست  
 زشت را در غایت زشتی کند      جمله زشتیها بگردش برتند  
 تا کمال دانشش پیدا شود      منکر استادیش رسوا شود  
 ورنه زشت کردن ناقص است      زین سبب خلایق گبر و مخلص است  
 پس از این رو کفر و ایمان شاهداند      بر خداوندیش هردو ساجداند<sup>۶۱</sup>

جلال الدین رومی در پاسخ به این اعتراض که خداوند آفریننده شر لاجرم خود شراست به تمثیلی برگرفته از هنر دست می آویزد و اشاره می کند که زشتی نقش به هیچ روی نشانگر زشتی نقاش نیست [۵۸].

گذشته از این، نیل به فضیلت اصیل و مثبت که پاداش پیروزی بر نفس محسوب می گردد بودن شر محال می نماید. تا نان خرد نشود خوراک و تریدی به حاصل نیاید، و تا انگور فشرده نشود شرابی فراهم نگردد. چه بسیار کسان که با گذشتن از بوتۀ درد و محن به سعادت می رسند. چون شر فرو کشد، خیر فراز آید و نهایت آن که، بخش اعظم شر تنها ظاهری است. نه تنها آن چه نزد کسی بلا و زحمت می نماید با احتمال برای دیگری برکت و رحمت است، بلکه شر فی نفسه برای صالحان به خیر مبدل می شود. جلال الدین رومی این مسئله را که بد مطلق وجود دارد نمی پذیرد.

«ز آنک بی حق باطلی ناید پدید      قلب را ابله ببوی زر خرید  
 گرنمودی در جهان نقدی روان      قلبها را خرج کردن کی توان  
 تا نباشد راست کی باشد دروغ      آن دروغ از راست می گیرد فروغ

۶۰. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، پیشین، دفتر اول، ابیات ۳۲۰۴ و ۳۲۰۸-

۳۲۰۷.

۶۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۲۵۴۳-۲۵۳۵.

بر امید راست کژ را می خرنند      زهر در قندی رود آنکه خورند  
 گر نباشد گندم محبوب نوش      چه برد گندم نمای جو فروش  
 پس مگو کین جمله دمها باطلند      با طلان بر بوی حق دام دلند  
 پس نگو جمله خیالست و ضلال      بی حقیقت نیست در عالم خیال  
 در میان دلق پوشان یک فقیر      امتحان کن و آنک حقست آن بگیر<sup>۶۲</sup>  
 بی گمان چنین آیین و تعالیمی ارزشمند است. مولوی چند سالی پس از تولد دانته [۵۹] در گذشت، اما شاعر مسیحی به لحاظ نوع دوستی و آسان گیری به پای معاصر مسلمان خویش نمی رسد.

چگونه ممکن است روح خیر را در شر تمیز داد؟ مولوی گوید با عشق، و معرفتی که تنها از عشق برآید، همان گونه که خدای تعالی در حدیثی قدسی فرماید:

«بنده به من نزدیک می شود، و من او را دوست دارم؛ چون دوستش دارم گوش و چشم و زبان و دست او می شوم، در نتیجه توسط من می بیند و می شنود و می گوید و می گیرد» [۶۰].

گرچه عشق عرفانی، خود در خود، دفتری مستقل است، خواننده نباید تصور کند دفتر موضوعی نوین پیش چشم او گشوده می گردد. عشق و عرفان سرچشمه روحی یکسانی دارند، چه حقایق مشابهی را با زبانی مختلف تعلیم می دهند.

### یادداشتها

- ۱- بنگرید به: یادداشت شماره ۲۸، مقدمه.
  - ۲- بنگرید به: یادداشت شماره ۴، مقدمه.
  - ۳- «لَمْ يَسْعَنِ اَرْضِي وَلَا سَمَانِي وَ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» [من (که خداوند) در آسمان و زمین می نگنجم ولی در دل بنده مؤمن همی گنجم]. مولانا این حدیث را به شعر آورده، گوید:
- |                             |                               |
|-----------------------------|-------------------------------|
| گفت پیغمبر که حق فرموده است | من نگنجم در خم بالا و پست     |
| در زمین و آسمان و عرش نیز   | من نگنجم این یقین دان ای عزیز |

در دل مؤمن بگنجیم ای عجب گر مراجویی در آنها دلها طلب

(مثنوی، دفتر اول، ص ۷۰)

(احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۲؛ عوارف المعارف، ج ۲، ص ۲۵۰؛ تمهیدات، ص ۲۴، ۲۸۰؛

کاشف الاسرار، ص ۱۲۸؛ کشف الحقایق، ص ۲۶-۳۲۵).

۴- مکاشفه و مشاهده از لحاظ معنی متقاربنند با این تفاوت که کشف اتم از شهود است و عبارت از تفرد روح است بمطالعه مغیبات در حال تجرد از غواشی بدن و یا حضور دل در شواهد مشاهدات است و یا ظهور شیء است برای قلب باستیلای ذکر آن بدون بقاء ریب و یا حصول امر عقلی است بالهام بطور دفعة واحدة بدون فکر و طلب یا بین نوم و بیداری و بالجمله عبارت از حصول علم است برای نفس بفکر یا حدس یا سانه خاص (مصباح الهدایه، ص ۸۶؛ الملح، ص ۳۳۵).

قشیری گوید: «محاضره ابتدا بود و مکاشفت از پس او بود و از پس این هردو مشاهده بود. محاضرت حاضر آمدن دل بود و از پس او مکاشفه بود و آن حاضر آمدن بود بصفت بیان اندر حال بی سبب تأمل دلیل و راه جستن. خداوند محاضره را عقل راه نماید و صاحب مکاشفت را علمش نزدیک کند و خداوند مشاهده را معرفتش محو کند». (ترجمه رساله قشیری، ص ۱۱۸).

۵- چشم دل یا عین الفؤاد قوتی و نیرویی است از مواهب الهی که بدان حقایق را باز توان شناخت و بواطن اشیا را تمیز داد. مولانا محمد طبسی گوید: «بصیرت دل، قوتی است در دل منوره به نور قدس که حقایق و بواطن اشیا به او دیده شود و چون منور گردد به نور قدس و به هدایت حق، وهم و خیال از دیده او مرتفع گردد (شناخت شاخص های عرفانی، ص ۹۹).

هاتف گوید:

چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نادیدنی است آن بینی

آنچه بینی دلت همان خواهد و آنچه خواهد دلت همان بینی

۶- شهود بمعنی مشاهده و دیدن و گواه و در اصطلاح رؤیت حق به حق شهود بود، خاصه حضرت وجود بود و شهود مفصل در مجمل رؤیت کثرت در ذات احدیت است. عالم شهود یعنی عالم شهادت و آنچه قابل رؤیت است؛ صوفیه گویند ذات معدوم از صحرای عدم محض و نفی صرف قدم به منزل شهود و موطن وجود نمی نهد و چنان که معدوم محض رنگ وجود نمی پذیرد آئینه موجود حقیقی هم رنگ عدم نمی گیرد و در این جا مراد از شهود وجود است. (فرهنگ عرفانی، ص ۲۹۳؛ نیز ینگرید به: یادداشت شماره ۴ همین فصل).

۷- «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كُلَّ لِسَانَهُ» [هرکس خدا را شناخت زبانش نارسا شد] (احادیث مثنوی، ص ۶۷؛

تذکرة الاولیاء، ص ۱۹۹، ۲۱۷، ۷۴۳؛ کشف الاسرار، ج ۲، ص ۳۹۶؛ کشف المحجوب، ص ۴۶۴).

۸- بنگرید به: یادداشت شماره ۴۷ فصل دو.

۹- «وَقَالَ لِي سَلْنِي وَقُلْ يَا رَبِّ كَيْفَ اَتَمَسَّكَ بِكَ حَتَّى اِذَا جَاءَ يَوْمِي لَمْ تُعَذِّبْنِي بِعَذَابِكَ وَلَمْ تُصَرِّفْ عَنِّي اَقْبَالَكَ بِوَجْهِكَ فَاَقُولُ لَكَ تَمَسَّكَ بِالسُّنَّةِ فِي عِلْمِكَ وَعَمَلِكَ وَتَمَسَّكَ بِتَعْرِفِي اِلَيْكَ فِي وَجَدِ قَلْبِكَ وَاعْلَمْتُ اَنِّي اِذَا تَعَرَّفْتُ اِلَيْكَ لَمْ اَقْبَلْ مِنْكَ مِنَ السُّنَّةِ اِلَّا مَا جَاءَ بِهِ تَعْرِفِي لِأَنَّكَ مِنْ اَهْلِ مُخَاطَبَتِي تَسْمَعُ مِنِّي وَتَعْلَمُ أَنَّكَ تَسْمَعُ مِنِّي وَتَرَى الْاَشْيَاءَ كُلَّهَا مِنِّي».

۱۰- «وَقَالَ لِي تَعْرِفِي الَّذِي اَبْدَيْتُهُ لِاِيْحْتِمَالِ تَعْرِفِي الَّذِي لَمْ اَبْدُهُ».\*

۱۱- در اصطلاح اهل حدیث گاه باشد که حدیث نقل به معنی باشد؛ یعنی راوی اگر بمواقع

الفاظ عارف بوده و در فن ترجمه مهارت داشته باشد، مجاز است که بجای نقل متن حدیث مضمون آن را روایت کند مشروط براینکه ترجمه با اصل مطابق باشد. مستند این اجازه در نقل، روایت کلینی است که از محمد بن مسلم نقل نموده که گفته است:

قُلْتُ لَابِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْمِعِ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَازِيدُ وَانْقُصْ قَالَ (ع) اِنْ كُنْتَ تَرِيدُ مَعَانِيَهُ لِأَبْنِاسٍ (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۴، ص ۴۷۹).

۱۲- تهانوی گوید: حدیث را بنا بگفته مجمع السلوک علم روایت و علم اخبار و آثار نامند... علم حدیث علمی است که اقوال و افعال رسول را بدان شناسند. چگونگی اتصال سند حدیثها برسول را از نظر احوال راویان در ضبط و عدالت و از نظر چگونگی زنجیره سند که متصل یا منقطع باشد، اصول الحدیث نامند؛ اما درایة الحدیث علمی است که در مفهوم الفاظ حدیث از نظر قواعد عربیت و طبق احوالات پیغمبر بحث کند (مقدمه ابن خلدون، ص ۹۰۱-۹۱۴). نیز تهانوی گوید: اهل حدیث را مراتبی است، طالب کسی را گویند که مبتدی باشد، محدث: استاد کامل و شیخ و امام همین معنی دهد. حائط: کسی که صدهزار حدیث داند یا شرح حال آن. حجت: کسی را گویند که سیصد هزار حدیث آنچنان داند. جزری گفت: راوی ناقل حدیث باشد و محدث کسی که آنرا بررسی دقیق کرده است و حافظ کسی است که هر چه بدو رسید حفظ و نقل کند (مقدمه کشاف اصطلاحات الفنون؛ لغت نامه دهخدا).

۱۳- «حَسَنَاتُ الْاَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ» [نیکیهای ابرار گناهان مقربان باشد]. این سخن از ابی سعید خراسانی است و صوفیه آن را نقل کرده اند. (کاشف الاسرار، ص ۸۵، ۱۳۴؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۹۴، بانویس).

\* کتاب «مواقف و مخاطبات توسط نگارنده از عربی به فارسی ترجمه شده و آماده چاپ

است. سید علی نقوی زاده

۱۴- «أَوْقَنْتَنِي فِي الْبَحْرِ فَرَأَيْتِ الْمَرَائِبَ تَفْرُقُ وَالْأَلْوَابُ تَسْلَمُ، ثُمَّ غَرَقَتِ الْأَلْوَابُ»

«وَقَالَ لِي لَا يَسْلَمُ مَنْ رَكِبَ»

«وَقَالَ لِي خَاطِرٌ مَنِ الْقَى نَفْسَهُ وَلَمْ يَرْكَبْ»

«وَقَالَ لِي هَلَكَ مَنْ رَكِبَ وَمَا خَاطِرُ»

«وَقَالَ لِي فِي الْمَخَاطِرَةِ جَزَاءٌ مِنَ النُّجَاةِ»

«وَجَاءَ الْمَوْجُ فَرَفَعَ مَا تَحْتَهُ وَسَاحَ عَلَى السَّاحِلِ»

«وَقَالَ لِي ظَاهِرُ الْبَحْرِ ضَوْءٌ لَا يَبْلُغُ»

«وَقَعْرُهُ ظُلْمَةٌ لَا تُتَمَكَّنُ»

«وَبَيْنَهُمَا حَيْثَانٌ لَا تُسْتَأْنَمُ»

«وَقَالَ لِي لَا تَرْكَبِ الْبَحْرَ فَأَحْجُبِكَ بِأَلَاةٍ»

«وَلَا تَلْقَ نَفْسَكَ فِيهِ فَأَحْجُبِكَ بِهِ»

«وَقَالَ لِي فِي الْبَحْرِ حُدُودٌ فَأَيُّهَا يَقْلُكُ»

«وَقَالَ لِي إِذَا وَهَبْتَ نَفْسَكَ لِلْبَحْرِ فَعَرَقَتْ فِيهِ كُنْتَ كَذَابَةً مِنْ دَوَابِّهِ»

«وَقَالَ لِي غَشَّيْتُكَ إِنْ دَلَلْتُكَ عَلَى سِرَائِي»

«وَقَالَ لِي إِنْ هَلَكْتَ فِي سِرَائِي كُنْتَ لِمَا هَلَكْتَ فِيهِ»

«وَقَالَ لِي الدُّنْيَا لِمَنْ صَرَفَتْهُ عَنْهَا وَصَرَفَتْهَا عَنْهُ، وَالْآخِرَةُ لِمَنْ أَقْبَلَتْ بِهَا إِلَيْهِ وَأَقْبَلَتْ بِهِ عَلَى»

۱۵- صوفیان «ولی» کسی را گویند که حضرت حق متولی او گشته و از عصیان و مخالفت او

را محفوظ دارد تا بنهایت مرتبت فناء جهت عبدانی و بقاء جهت ربانی وصول یابد (فرهنگ عرفانی،

ص ۴۹۳). اولیاء بعد از انبیاء اند که من عندالله مؤید بحالات و مکاشفات گشته اند که باقی خلائق را

بدان دسترسی نیست لاجرم خواستند که احوال این طایفه را از دیده کوتاه نظران نا اهل مخفی کنند و چون

آنان امناء الله اند و نباید غیر اهل بر آنها اطلاع یابد لذا بواسطه اصطلاحات رمزی احکام الله را بیان

می کنند (شرح گلشن راز، ص ۲۳).

ابوعلی جوزجانی گفت: «ولّی آن بود که از حال خودفانی بود و به مشاهده حق باقی، و حق

- تعالی - متولی اعمال او بود و او را به خود هیچ اختیار نبود و با غیرش قرار نه» (تذکرة الاولیاء، ص

۳۹۸، ۵۶۳؛ مصباح الهدایه، ص ۴۱۶؛ کشف المحجوب، ص ۲۶۸؛ کشف الحقایق، ص ۵۹).

۱۶- هستی شیء و حقیقت آن را ذات گویند. در اصطلاح فلاسفه و حکما، ذات هر چیزی

عبارت از نفس آن چیز است و اعم از شخص است و در هر حال ارکان وجودی و مقومات هر شیئی را



ذاتیات آن نامیده اند در مقابل عرضیات که امور خارج از ذات بوده و مقوم ذات نمیباشد (فرهنگ علوم عقلی، ص ۲۶۷، به نقل از اسفار، ج ۳، ص ۴). والذات هی الشیء و القایم بنفسه، یعنی ذات همان چیزی است که قائم بر خودش باشد و اسم و نعمت و صفت معالم ذاتند چنان که قادر بودن اسمی از اسماء ذات و قدرت صفتی از صفات حق است و قدیر نعتی از نعوت خداست و متکلم بود اسمی از اسماء الله و کلام صفتی از صفات الله می باشد (اللمع، ص ۳۵۱؛ تاریخ تصوف در اسلام، ص ۶۴۵).

۱۷- «عالی ترین مرتبه فنا وقتی است که طالب این را هم نداند که بمقام فنا واصل شده یعنی شعور بحال فنا هم از میان برود و این حال است که صوفیه آن را «فناء الفناء» می نامند. در این مقام صوفی محو در مشاهده «ذات الوهیت» است و این مرحله ای از فنای کامل است که عارف را مستعد «بقا» و «دوام» در خدا قرار می دهد... در حالی که مقام فنا عبارت از محو کامل تعینات است مقام «فناء الفناء» عبارت از مقام کامل اشراق است» (تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۷۷).

۱۸- وحدت مقابل کثرت است و از اموری است که قابل تحدید و تعریف نیست مگر بمقابلیت با کثرت. صدرا گوید: «وحدت رفیق وجود است و «یدور معه حیث دار» که هر کجا وجود هست وحدت نیز هست و مساوق و مساوی یکدیگرند».

قطب الدین شیرازی گوید: وحدت مفهومی است زائد ذهنی که او را وجودی در اعیان نیست. عرفا گویند: عالم غیب و شهادت وجود واحد است که بحسب مراتب تجلیات بصورت کثرات نموده و در هر مظهری بظهوری خاص ظاهر گشته و القصه وجود واحد است و موجودات و نمودات کثرات اند که همه مظاهر و تجلیات وحدت واحد حقیقی اند و این است معنی وحدت در کثرت (فرهنگ علوم عقلی، ص ۴ - ۶۲۳ به نقل از: اسفار، ج ۱، ص ۱۲۹، ۱۳۰؛ رسائل صدرا، ص ۷۵؛ شفا، ج ۲، ص ۴۳۱؛ شرح منظومه، ص ۱۰۵؛ درة الشیخ، جملۀ سوم از فن دوم، ص ۱۸، ۱۹). ابن عطا [ابوالعباس] گفت: التَّوْحِيدُ نِسْبَانُ التَّوْحِيدِ فِي مَشَاهِدَةِ جَلَالِ الْوَاحِدِ حَتَّى يَكُونَ قِيَامُكَ بِالْوَاحِدِ لَا بِالتَّوْحِيدِ [حقیقت توحید آنست که در مشاهده جلال خدای واحد، توجه به توحید فراموش شود، تا اینکه بنده به حق قائم باشد نه بتوحید. یعنی باید تعقل و تصور خود را درباره وحدت، که امکانی است در وجود واجب فانی گرداند (مصباح الهدایه، ص ۲۱).

۱۹- بنگرید به: مدخل «وجود»، یادداشت شماره ۲۷ فصل دو.

۲۰- «قَالَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» [داود علیه السلام خدای را پرسید یعنی این سؤال در اندیشه و تفکرش وارد شد و جواب آن را نیز به طریق وحی و الهام از دل خویش شنید] که خلق را از چه روی آفریدی؟ خدای

فرمود من گنجی پنهان بودم دوست داشتم که شناخته آیم پس خلق را ایجاد کردم تا شناخته آیم. مولانا گوید:

گنج مخفی بُد ز بُری چاک کرد  
خاک را تابان تراز افلاک کرد

(مثنوی، دفتر اول، ص ۷۶).

(تمهیدات، ص ۹۰، ۲۶۵؛ ۲۷۵: کشف الاسرار، ج ۶، ص ۴۷۷، ج ۸، ص ۳۸۷؛ ارکان عرفان، ص ۲۲) نیز بنگرید به: علی خادم، «حدیث کثر مخفی و سیر تاریخی آن» کیهان فرهنگی، سال ۴، شماره ۱۰ (دی ۶۶)، ص ۱۷-۱۶.

۲۱- عقل اول ماصدر از ذات حق تعالی را مشائیان عقل اول و اشراقیان نور اول و نور اقرب نامند... و گفتند که هست اول که آن جوهر بود که وحدت بدو متحد شد و آن عقل کلیست که مراورا فیلسوف عقل فعال گوید و آغاز هستیها اوست. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۸۱-۳۷۹). ناصر خسرو گوید: «در ترتیب آفرینش پدید آورده شده اول را عقل کل گویند و آن موجود کاملتر از موجودات بعد از آنست زیرا موجود پیشین تا کامل و واجد کمال نباشد موجود دیگری را نیافریند». اخوان الصفا گویند: «عقل کلی همچنین نور فیض بخشی است از وجود باری - تعالی - و آن نور انوار و محض وجود و معدن جود است». (خوان و اخوان، ص ۲۸؛ ومائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۳۲۲).

۲۲- لوگوس در یونانی به معنی عقل و کلمه که مبین عقل است استعمال شده است. در نظر هرا کلیتوس قانون جهانی حاکم بر تمام اشیاء است. آنچه تغییرات و دگرگونیهای جهان را وحدت می بخشد و هماهنگی می دهد لوگوس است. ظاهر عالم طبیعت تغییر و تبدیل دائمی است و باطن آن لوگوس است که یکی است و اصل حیات و قانون کلی الهی. لوگوس به عنوان راهنمای اشیاء به سوی خدا همان «عنایت الهی» و به عنوان نظم دهنده اشیاء همان «سرنوشت» است.

در انجیل یوحنا، لوگوس از معنی عقل به معنی «کلمه» تغییر جهت می دهد. در آغاز انجیل یوحنا آمده است که «در ابتدا کلمه بود، و کلمه نزد خدا بود، و کلمه خدا بود، همان در ابتدا نزد خدا بود، همه چیز به واسطه او آفریده شد، و بغیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت». بنابراین، در مسیحیت، لوگوس یا کلمه شخص است، و شخص است که شکاف میان انسان و خدا به وسیله او پر می شود؛ کلمه متجسد می شود و به میان بشری آید. کلمه الهی خلاق و نجات بخش با شخص عیسی یکی می شود، و مسیح موعود یهود می گردد. (نقل به اختصار از: دایرة المعارف فارسی مصاحب).

حدیثی مشهور را به حضرت محمد (ص) نسبت می دهند که فرمود: کُنْتُ نَبِیْاً وَ آدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَ الطِّینِ [من پیامبر بودم بروزگاری که آدم در میان آب و گل بود] یعنی پیش از اینکه جسم آدم آفریده

شود، وجود ازلی محمد (ص)، که خود نخستین آفریده خداوند است، بعنوان نوری آسمانی تصور می شده است. این نور (نور محمدی) در وجود آدم تجسد یافت و در تمام انبیای پس از وی نسل به نسل، تا آخرین تجلی آن، بر طبق عقاید اهل سنت، در خود محمد (ص) ظهور کرد و بر طبق عقاید شیعه از محمد (ص) به علی (ع) و امامان خاندان او رسید.

صوفیه این نظریه را در همان راه و رسم خود تأویل می کنند. نور محمدی در نزد ایشان همان روح الهی است که خداوند در آدم دمید... محمد، یا حقیقت محمدیه - چیزی است در تقابل ظهور جسمانی و خاکی آن - نخست بعنوان مرکز واصل روحبخش جهان آفرینش و روح حیات همه اشیا و در مرحله دوم بعنوان واسطه عنایت الهیه معرفی می شود و منبعی است که خداوند شناخت خورشش را، از رهگذر آن بر پرستندگان خود، افاضه می کند و عطایای الهیه را بوسیله او بدیشان ارزانی می دارد.

(تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۲۳-۱۲۲).

۲۲- قدیس یوحنا، یکی از حواریون دوازده گانه عیسی (ع) پسر زیدی و سالومه بود. وی را مؤلف یکی از چهار انجیل دانسته اند که به انجیل یوحنا موسوم است و نیز کتاب مکاشفه و بدو منسوب است. او حواری محبوب عیسی بود و هنگامی که عیسی جان می داد مادرش را به مراقبت از وی گماشت. بنابر آثار مؤلفین قرن دوم میلادی یوحنا مدتی در تبعید بسربرد و در ۱۰۰ میلادی در افسس سوس [افسوس، افسس] درگذشت. نامبرده به نام یوحنا انجیلی نیز معروف است (فرهنگ فارسی معین).

۲۴- بولس حواری یا بولس رسول یا قدیس بولس (در گذشته سال ۶۷ بعد از میلاد) یکی از بارزترین شخصیت های تاریخ مسیحیت است. وی یهودی از اتباع روم و نام اصلی وی شاول بود و شغل خیمه دوزی داشت. در اورشلیم تحصیل کرد و در یهودیت سخت متعصب بود. مآخذ عمده زندگی او کتاب اعمال رسولان و رسالات منتسب باو است. این رسالات که بعضی از آنها بیگمان توسط وی نوشته شده و برخی بعقیده گروهی از محققین بزمان متأخرتری تعلق دارد، از شاهکارهای ادبیات جهان و در عین حال مأخذ بسیاری از عقاید مسیحیت اند. وی اندکی بعد از سال ۳۵ میلادی به مسیحیت گروید و همراه چند تن دیگر از رسولان مسیح، برای ترویج مسیحیت به شرق نزدیک و سرزمینهای یونانی سفر کرد. ظاهراً در دوره نرون بقتل رسید.

رسالات منسوب باو عبارتند از رساله ای به افسوسیایان، دو رساله به تسالونیکیان، رساله ای به تیموتس، دو رساله به تیموتاس، رساله ای به عبرانیان، رساله ای به غلاطیایان، رساله ای به فلیمون، رساله ای به فیلیپیان، دو رساله به کورنتیان و رساله ای به کولسیان. (نقل به اختصار از: دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۲۵- کلمه «امکان» از نظر مفهوم عامی آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف و یا از طرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی است از جانب موافق چنانکه گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع الوجود نیست و عدم برای او ضروری نیست. معنی آنکه گویند فلان امر ممکن است این است که وجود و عدم هیچ کدام برای آن ضروری نیست و موصوف بلا اقتضایی محض است یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم و اهل معقول از امکان همین معنی را افاده می کنند. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۹۰ - ۸۸).

۲۶- «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۳۵؛ صحیح مسلم، ج ۷، ص ۵۴؛ کنوزالحقائق، ص ۱۲۵؛ جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۷۰؛ احادیث هشتوی، ص ۶۳).

۲۷- استاد همایی در باب عالم صغیر و عالم کبیر گوید:

«... جهان هستی را سرتاپا عالم کبیر و انسان را به تنهایی عالم صغیر می گویند؛ باین معنی که هرچه در عالم هست، نمونه و نمودارش در وجود انسان نیز هست.

اتَزَعُمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ      وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ  
وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي      بِأَحْرَفِهِ يُظْهِرُ الْمَضْمَرُ

[علی علیه السلام].

آنقدر آثار عجیب شگرف که در روح انسان منطوی و مندرج است در هیچ مخلوقی وجود ندارد؛ چیزی که هست اکثر افراد بشر قدر خود را نمی شناسند؛ و بدین سبب حیات و روحانیت آنها در درجه و منزلت حیوانات و ستوران و چهارپایان باقی می ماند.

مولانا فرماید:

پس بصورت، عالم اصغر تویی      پس بمعنی، عالم اکبر تویی

( هشتوی، دفتر چهارم، بین ۲۱).

فرضیه فلاسفه اسلام براینکه کائنات، انسان کبیری و انسان، کائنات صغیری است، احتیاج به اصلاح دارد. بنا به عقیده صوفیه، هرچند که انسان ممکن است به عنوان عالم صغیر تلقی شود، با این وصف او خلاصه عالم هستی کائنات نیست بلکه بالعکس، او مبداء و مقصد نهایی است زیرا برای خاطر او عالم بوجود آورده شده و اصولاً انسان کامل، روح مکاشفه الهی است که از طریق او تمامی مقصود آفرینش صورت پذیرفته است.

مقایسه شود با ابیاتی که به علی [علیه السلام] نسبت داده شده:

تو آن کتاب فصیح و روشنی هستی؛ که حروف آن تمامی اسرار را عیان می کند

تو خود را جسم کوچکی (عالم صغیر) پنداشتی؛ و حال آنکه دنیای بزرگی (عالم کبیر) در درون تو محصور است.

(مولوی فاضل، ص ۱۸۷ - ۱۸۶ و ۱۹۴، تفسیر فاتحه الکتاب، ص ۱۱۵).

۲۸- وَ قَالَ لِي مَتَى رَأَيْتَ نَفْسَكَ ثَبَتًا أَوْ ثَابِتًا وَلَمْ تَرْنِي فِي الرُّؤْيَا مُثَبَّتًا حَبِيبُ وَجْهِهِ وَ اسْقَرَّكَ وَجْهَكَ فَانْظُرْ إِلَى مَاذَا بِذَلِكَ وَمَاذَا تُوَارِي عَنْكَ»  
«وَقَالَ لِي لَا تَنْتَظِرْ إِلَى الْإِبْدَاءِ وَلَا إِلَى الْبَادِي فَتَضْحَكَ وَ تَبْكِي وَإِذَا ضَحَكْتَ وَ بَكَيتَ فَانْتِ مِنْكَ لَا مَتَى»

«وَقَالَ لِي إِنْ لَمْ تَجْعَلْ كُلَّ مَا أُبْدِيَتْ وَأُبْدِيَتْ وَرَأَى ظَهْرَكَ لَمْ تَفْلَحْ فَإِنْ لَمْ تَفْلَحْ لَمْ تَجْتَمِعْ عَلَيَّ».

۲۹- ابوالحسن علی بن جعفر (یا احمد) از بزرگان مشایخ طریقت است که پدر او از دهقانان خرقان بسطام بود و در ابتدای امر به تحصیل علوم دینی همت گماشت و سرآمد عصر گردید و بعدها به طریقت مایل شد و با مجاهده و ریاضت به کمال رسید و شیخ الاسلام عبدالله انصاری مرید و خلیفه وی بود و ابوسعید ابوالخیر به دیدار وی شتافت. ولادتش در سال ۳۴۸ و فوتش در ۴۲۵ هجری قمری اتفاق افتاده است. به گفته روزبهان بقلی شمشیر عشق و غواص بحر شوق بود. از آثار معروفش کتاب نورالعلوم در مبانی عرفان است که انشائی بسیار ساده و دل انگیز دارد. (فرهنگ فارسی معین؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب؛ شرح شطحیات، ص ۴۱؛ تذکرة الاولیاء ص ۷۱).

۳۰- محیی الدین ابوبکر محمد بن علی حاتمی طائی مالکی اندلسی (۶۳۸ - ۵۶۰ ه. ق.). معروف به ابن عربی از بزرگان و دانشمندان صوفیه است. در شهر مُرسیه از بلاد اندلس متولد شد و پس از تحصیل علوم رسمی به تزکیه نفس و سیر و سلوک پرداخت و مسافرتهایی به تونس و مکه و بغداد و حلب و موصل و آسیای صغیر کرد و در همه جا مورد تعظیم و تکریم بود. سرانجام در دمشق وفات یافت و قبر او در دامنه کوه قاسیون معروف و زیارتگاه است. او معتقد به وحدت وجود و از پیروان طریقه ظاهریه و تابع اصولی بود که ابن حزم، عارف معاصرش، وضع کرده بود. بزرگترین شاگرد مکتب وی و اداره کننده حوزه اش شیخ صدرالدین قونوی است (متوفی ۶۷۳ ه. ق.). وی آثار زیادی دارد که از مهمترین آنها یکی فتوحات مکیه است که دایرة المعارف جامعی از تصوف است، و دیگری کتاب معروف فصوص الحکم است، که مشتمل بر حقایق تصوف می باشد. تاج الرسائل و کتاب العظمة از دیگر آثار اوست. عده ای از دانشمندان، از جمله ملا عبدالرزاق کاشی (متوفی ۷۳۶ ه. ق.)، شاگردش داود ابن محمود قیصری (متوفی ۷۵۱ ه. ق.) و عبدالرحمان جامی بر کتاب فصوص الحکم وی شرح و حاشیه نوشته اند. (دایرة المعارف فارسی مصاحب، فرهنگ فارسی معین، لغت نامه دهخدا).

۳۱- «لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ إِنَائِهِ» کلام جنید است در پاسخ آن که پرسیدند وی را که عارف کیست؟ گفت: گونه آب گونه ظرف و جام بود (التعريف، ص ۱۳۷؛ شرح تعریف، ج ۴، ص ۱۴۱؛ خلاصه شرح تعریف، ص ۴۶۴). و گفته اند که: «الْمَاءُ يَتَلَوَّنُ بِلَوْنِ إِنَائِهِ» [آب با رنگ ظرفش رنگین می شود] (مصباح المهدی، ص ۳۶).

۳۲- شیخ الاسلام ابواسماعیل عبدالله ابن ابومنصور محمد ابن ایوب انصاری، مشهور به خواجه عبدالله انصاری، خواجه عبدالله، خواجه انصاری، انصاری هروی، پیر هری و شیخ الاسلام هرات (شعبان ۳۹۶ تا ذیحجه ۴۸۱ ه. ق.)، نویسنده و شاعر فارسی زبان و محدث و مفسر و صوفی معروف قرن پنجم هجری است. در کهنه دز هرات، در خانواده ای که نسب به ابویوب انصاری، صحابی معروف، می رسانید، به دنیا آمد و بنا بر مشهور، هم در کودکی، بسبب قوت حافظه، در کسب مقدمات و حفظ قرآن امتیازی یافت و رفته رفته در حدیث و تفسیر نیز سرآمد گشت. با آن که تحت نظر استادان شافعی مذهب به تحصیل آغاز کرد، بزودی مذهب حنبلی را برگزید و بموجب بعضی روایات، در پاره ای موارد خشکی و تعصب نیز نشان می داد. يك چند به نیشابور، طوس، بسطام، مکه، و بغداد سفر کرد، و به تعلّم و جمع و ضبط حدیث پرداخت. در بازگشت از این سفر، به صحبت ابوالحسن خرقانی رسید و سرانجام در زادگاه خود هرات سکونت جست و در آنجا عنوان شیخ الاسلام یافت.

خواجه عبدالله به زبان فارسی و عربی آثار منظوم و منثور داشت، و از آن جمله، مناجات‌ها و مجالس او، بسبب اشتغال بر نثر مسجع لطیف و پر معنی، شهرت خاص دارد. مناجات‌نامه او از سخنان الحاقی خالی نیست. بعضی رسائل منسوب به او نیز چنین است. از آثار موثق او می توان کتب ذیل را نام برد: ذم الکلام واهله (عربی) در رد علم کلام و متکلمین، منازل السائرین (عربی)، در شرح مقامات و منازل اهل سلوک، که شروح متعددی بر آن نوشته اند؛ طبقات المصوفیه (فارسی)، که آن را از روی کتاب ابوعبدالرحمن سلمی به لهجه هروی املا کرده است؛ صد هیدان (فارسی)، در بیان مقامات اهل سلوک که از بعضی جهات شباهت به منازل السائرین دارد. رباعیات و قطعات و قصاید فارسی نیز به او منسوب است، که صحت انتساب بسیاری از آنها محل تأمل است. رساله ای منثور به نام الهی فاهه نیز به وی منسوب است. جامی با نقل طبقات المصوفیه او به زبان فارسی - که در اصل به لهجه هروی بود - و با افزودن ترجمه مشایخ دیگر، نام ففحات الانس بر تألیف خود نهاد. (دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۳۳- جامی حکایتی با همین مضمون، لکن با عباراتی مختلف، نقل می کند:

«یکی از علویان فرا شیخ الاسلام [خواجه عبدالله انصاری] گفت که پدر من مرا مدت پنج سال هر روز پیش ابو زید که پیری بود از صوفیان مرو میفرستاد از وی يك فائده دارم که روزی گفت تا از این

علوی گری خویش یعنی او تحبیر و ترفع کسب بکلی بیرون نیایی از این کار یعنی از تصوف بوی نیایی!...» (نفحات الانس، ص ۷۳ - ۷۲).

۳۴- با وجود مطالعه و بررسی مآخذ بسیار، اطلاعاتی از شرح احوال شیخ عبدالرحیم صباغ بدست نیفتاد.

۳۵- مُحَرَّم اسم فاعل است از احرام. آن کس که در حریم خانه خدا باشد و در حرمت رود حرمتی که روا نیست هتک آن کردن. مُحَرَّم در حالی که از دو چادر نادرخته یکی را بردوش می افکند و دیگری را ته بند می کند بعضی از چیزهای حلال و مباح را در هنگام زیارت کعبه و مراسم حج برخود حرام می کند. «بر معتکف بود که اجتناب کند از آنچه محرم را اجتناب باید کردن» (ترجمة النهایه طوسی، ج ۱، ص ۱۱۶).

محیط و بوی خوش و سرمه، روغن است و قسم شکار بر، اشاره دروغ و فحش بهم گواه عقد و نکاح و جماع و استمناء سواك و موی ستردن، برون نمودن دم (شرح نصاب، ص ۱۹۳، به نقل از فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۱۵۷، ج ۳، ص ۳۹۰۴).

۳۶- میقات در اصل به معنی وقت محدود است. موضع احرام بستن حاجیان، آنجا که احرام حج بندند و آن پنج اند:

۱- ذوالحلیفه ۲- ذات عرق ۳- حجفه ۴- قرن ۵- یلملم. و اول از راه مدینه تا سه میل که فرسنگی بود حرم است و میقاتش ذوالحلیفه ... دوم از راه جدّه تا ده میل که سه فرسنگ و میلی بود حرم است و میقاتش سعدیه ... سیم از راه مصر و شام تا به دو فرسنگ حرم است و میقاتش حجفه ... چهارم از راه یمن و تهامه تا هفت میل که دو فرسنگ و میلی بود حرم است و میقاتش یلملم ... پنجم از راه نجد تا به دو فرسنگ حرم است و میقاتش قرن ... (لغت فاهه دهخدا، شماره مسلسل ۲۲۱، «م» (بخش ۳)، ص ۳۰۶ - ۳۰۵).

۳۷- مزدلفه موضعی است میان عرفات و منی. جایی که حاجیان در آن بیتوته کنند آنگاه که از عرفات باز گردند و آن بین بطن مُحَسِّر و مأزمان است و آنجاست که بین دو نماز جمع کنند [نماز مغرب و عشا و صبح را بدانجا خوانند].

(لغت فاهه دهخدا، شماره مسلسل ۲۰۹، «م» (بخش ۳)، ص ۲۶۵).

۳۸- طواف از اعمال حج است و در لغت گرد چیزی گشتن است. در طواف کعبه از حجر الاسود آغاز می کنند و خانه کعبه را در طرف چپ قرار می دهند و هفت مرتبه دور زدن لازم است. و چون طواف خواهد کردن ابتدا از حجر الاسود کند چون نزدیک رسد هردو دست بردارد و حمد کند خدایتعالی را و ثنا

گوید و صلوات فرستد بر پیغمبر (ص) و از خدایتعالی در خواهد تا از وی قبول کند و سنگ را در برگیرد و بوسه بروی دهد پس اگر نتوانست دست در مالد اگر نتواند بدست اشارت کند و بگوید: امانتی ادیتها و میثاقی تعاهدته تشهد لی بالمواقاة اللّهم تصدیقاً بکتابک تا بآخر دعا و پس طواف خانه کند هفت بار.

(لغت ناهه، شماره مسلسل ۳۵، «ط» (بخش ۴)، ص ۲۸-۳۲۷).

۳۹- یکی از مراسم و مناسک حج است و آن دویدن میان صفا و مروه است هفت بار. خاقانی گوید:

رفته و سعی صفا و مروه کرده چهار و سه هم بر آن ترتیب کز سادات و اعیان دیده اند  
(لغت ناهه، شماره مسلسل ۱۳۰، «س»، ص ۵۲۲).  
۴۰- صفا مکان بلند است از کوه ابوقیس، بین آن و مسجد الحرام عرض وادی است که راه و بازار است. و دامن کوه ابوقیس صفاست و آنچنان است که دامن کوه را همچون درجات بزرگ کرده اند و سنگها بترتیب رانده که بر آن آستانها روند خلق، و دعا کنند و آنچه می گویند صفا و مروه کنند آنست. (مفردناه ناصر خسرو، ص ۹۸).  
حافظ گوید:

احرام چه بندیم چو آن قبله نه اینجاست در سعی چه کوشیم که از مروه صفا رفت  
۴۱- مروه نام کوهی است در مکه میان شرق و جنوب شرقی مکه و شمال صفا. ناصر خسرو گوید: از مسجد حرام بر جانب شرق بازاری بزرگ کشیده است از جنوب سوی شمال و به آخر بازار از جانب شمال کوه مروه است و آن اندک بالایی است و براو خانه های بسیار ساخته اند و در میان شهر است در این بازار بدونند از این سر تا بدان سر» (مفردناه ناصر خسرو، ص ۸۷ با اندک تصرف و اختیار).  
خاقانی گوید:

سرا حرامیان عشق بر زانو به است ایرا صفا و مروه مردان سر زانوست گردانی

۴۲- منی (منی) بازاری است در مکه معظمه که محل قربانی است و دهم روز از ذی الحجه عید گوسپند کشان که حاجیان به منی قربانی کنند و سنگ رجم را که به منی اندازند از آنجا برگیرند و رسم چنانست که آن شب یعنی عید آنجا باشند و با مداد نماز کنند و چون آفتاب طلوع کند و به منی روند و حاج آنجا قربانی کنند و مسجدی بزرگست آنجا که آن را مسجد خیف گویند و آن روز خطبه و نماز عید کردن به منی رسم نیست و مصطفی (ص) نفرموده است. خاقانی گوید:



به منی و عرفاتم ز خدا در خواهید که هم از کعبه پرستان خدایید همه

(لغت نامه، شماره مسلسل ۲۲۰، «م»، بخش ۲، ص ۱۳۴۴).

۴۳- قربانی، منسوب به قربانی که نام عید اضحی است. عید قربان یا گوسفندکشان روز دهم ذی الحجه است و یکی از روزهای بزرگ و اعیاد با عظمت اسلامی است. در این روز حاجیان در منی نزدیک مکه قربانی کنند.

(لغت نامه، شماره مسلسل ۷۱، «ق»، بخش ۳، ص ۲۱۰).

۴۴- رَجَم شیطان (رَمی جمره)، رمی در لغت به معنی انداختن، افکندن و پرتاب کردن تیر است یا هر چیز دیگر، رمی جمره از مناسک حج است در نزول منی و آن انداختن سنگ در جمره عقبه است. جمره در لغت کومه و تلی از سنگ ریزه را گویند و در منی سه جمره است و یکی از آنها جمره عقبه است و این عمل انداختن هفت سنگریزه جمع آوری شده از حرم است بجمره عقبه و باید رمی به جمره اصابت نماید (لغت نامه، شماره مسلسل ۸۹، «ر»، بخش ۲، ص ۲۳).

۴۵- شریعت راهیست و پیغمبر نهنده آن راه و دارنده آنست، و جاده فراخ را شارع گویند، پس شریعت راه فراخ بود که از آن طرق خیزد... (التصفيه فی احوال المتصوفه، ص ۱۶). شاه نعمت الله گوید:

دانستن علم دین شریعت باشد چون در عمل آوری طریقت باشد

چون علم و عمل جمع کنی با اخلاص از بهر رضای حق حقیقت باشد

(کلیات اشعار شاه نعمت الله ولی، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران: خاتقاه نعمت اللهی،

۱۳۶۹، ص ۷۸۱)

نیز بنگرید به: یادداشت شماره ۱، فصل يك.

۴۶- آنچه در ترجمه نیکلسن آمده است بطور کامل با گفته هجویری نمی خواند، اگر چه مفهوم یکی است و ملخصی است از آن.

۴۷- مولانا گوید:

ای بی خبر از مغز، شده غره بپوست هش دار، که در میان جان داری دوست

حس مغز تنست و مغز حسست جانست چون از تن و حس و جان گذشتی، همه اوست

(کلیات شمس، جزو هشتم، رباعی شماره ۳۲۲، ص ۵۵).

۴۸- عقیف الدین سلیمان بن علی (۶۹۰-۶۱۶ هـ. ق.) صوفی و شاعر تلمسانی است. بیشتر

عمر را در سوریه گذرانید و به مشاغل دیوانی اشتغال داشت. در دمشق درگذشت. از آثارش، علاوه بر

دیوان شعر، و مآلة فی علم العروض است. از آثار منسوب به وی شرح اسماعال الحسنی و شرح فصوص الحکم است. جامی گوید: «بعضی از متقشفه ی فقهاء وی را بزندقه والحاد منسوب داشته اند... وی کتاب منازل السائرین را که از مصنفات شیخ الاسلام ابواسمعیل عبدالله الانصاری هروی است شرح نیکو کرده است، هر کرا اندک چاشنی از مشرب این طایفه باشد داند که سخنان وی که در آنجا مذکور است اکثر مبتنی بر قواعد علم و عرفان و منبعی از خصایص ذوق و وجدان است، و همچنین ویرا دیوان شعر است در کمال لطافت و عذوبت هر که آنرا مطالعه کند داند که از سرچشمه ی کدر هرگز چنان زلال صافی نجوشد و از شجره ی خبیث اصلاً چنان میوه طیب لطیف نیاید...»

وی شارح مواقف بنفیری است. (نفحات الانس، ص ۵۷۱- ۵۷۰؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۴۹- «كَلِمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» [با مردم به اندازه دانششان سخن گوی] از حضرت امیر[علیه السلام] روایت شده است که حدثنوا الناس بما يعرفون و دعوا ما ينكرون اتریدون ان یكذب الله و رسوله که در صحیح بخاری، ج ۱، ص ۲۴ روایت شده و در احیاء العلوم الدین، ج ۱، ص ۲۷، با تغییر «كلموا الناس» مذکور است. (فیه مافیه، ص ۱۰۲، ۳۰۵، ۳۰۶؛ تمهیدات، ص ۶، ۱۴۴).

۵۰- در قرآن مجید شش مورد از واژه «انداد» جمع «ند» استفاده شده و بمعنی مثل و مانند و نیز بمعنی ضد و مخالف بکار رفته است. در قرآن کریم آمده است: «فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَنۡدَادًا وَاَنْتُمْ تَعۡلَمُونَ» سورة بقره (۲)، آیه ۲۲. (نثر طوبی، ص ۴۴۵).

۵۱- بکتاشیه، فرقه ای از صوفیه، منسوب به اجی بکتاش ولی است که احوال او با قصه ها و افسانه ها آمیخته است و گویند محمد نام داشته و اصلاً از اهل نیشابور در خراسان بوده است و در سنه ۷۳۸ هجری قمری وفات یافته است. در کتابی عربی الاصل بنام مقالات حاجی بکتاش، که بعدها به شعر و نشر ترکی ترجمه شده، به هیچ وجه در باب تعالیم و عقاید خاص فرقه بکتاشیه تأکید و اصراری نشده است. اما در هر حال درویشان بکتاشی، که مذهب شیعی دارند و در محبت علی (ع) و اقامه ماتم ماه محرم تأکیدی تمام میورزیده اند، در قرن ۱۵ میلادی در عثمانی تشکیلات مرتبی داشته اند... بکتاشیه که تشکیلات نظامی چری بآنها منصوبست، خانقاهها و تکیه های بزرگ در بلاد عثمانی داشته اند و مشایخ آنها غالباً نزد عامه، و در بعضی موارد نزد سلطان و امرا نیز، محترم و بکرامات منسوب بوده اند و ظاهراً با فرقه حروفیه نیز ارتباط داشته اند... ادب ترکیه از تأثیر افکار آنها بر کنار نیست و تشکیلات آنها در آلبانی هنوز هم تا حدی قوت دارد، و نیز در مُقَطَّم نزدیک قاهره، تکیه بزرگ بکتاشیه هنوز دایر و برقرار است. (نقل به اختصار از: دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۵۲- شمس الحق والدین، محمد بن علی ملکداد تبریزی را پیران طریقت «کامل تبریزی» خوانده‌اند و جماعت مسافران صاحب‌دل او را «برنده» می‌گفتند جهت طی زمینی که داشته‌است. در اول مرید شیخ ابوبکر تبریزی زنبیل باف شده بود و در آخر چون کمالات او از حد ادراک مردم در گذشت در طلب اکملی سفری شد و مجموع اقالیم را چند نوبتی گردی برآمد تا به قونیه رسید (۶۴۲) و در خان شکر ریزان فرود آمد و حضرت مولانا در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود. مولانا مرید وی شد و از سر مجلس و بحث و وعظ در گذشت. مردم قونیه وی را ساحر خواندند و شمس در شوال ۶۴۳ از قونیه برفت و باز در سال ۶۴۴ بواسطه بیکها و غزلیاتی که سلطان ولد از مولانا بوی رسانید وارد قونیه شد. مردم مولانا را دیوانه و شمس را جادو خواندند و بر اثر ازدحام عوام و شورش فقها در ۶۴۵ غیبی کرد و انجام کارش معلوم نشد. از وست کتاب «مقالات». معارف و لطایف اقوال وی را افلاکی در مناقب العارفین ذکر کرده‌است. (مناقب العارفین، ج ۱، فصل ۴، ص ۵۳ تا ۹۹).

۵۳- صفت آن است که قائم بخود نباشد و از موصوف خود منفصل نشود و صفات حق بر دو قسم‌اند یکی صفات ذات که عبارت از صفات ثابتة حق‌اند و اتفاقی است که قدیم و ازلی‌اند و آنها سه صفت‌اند: موجود، قدیم و احد بودن و دیگر صفات فعل که مورد اختلاف است و صفات حق بعضی مشروط بدیگرند مثلاً علم مشروط بحیات است و حق را اسماً و صفات بی نهایت است برحسب آنکه هر موجودی در هر آنی «هونی شأن» و شئون و تجلیاتی است در مراتب، و صفات یا ایجابی‌اند یا سلبی و صفات ایجابی هم یا حقیقی بدون اضافه‌اند مانند حیوة، وجوب و قیومیت یا اضافه محضه‌اند مانند اولیت و آخریت و یا ذو اضافه‌اند مانند ربوبیت و علم و اراده و صفات سلبیه مانند قدوسیت و سبوحیت و هر یک از آنها نوعی از وجود است که جامع آن مرتبت الوهیت است و اول کثرتی است که در وجود واقعی شده‌است و برزخ میان حضرت احدیت ذاتی و مظاهر خلیفه است و بی نهایت است. شاعر گوید:

من که باشم که بود شرح جمالش هوسم      کیستم من که در اوصاف جمالش برسم

صفات جلال عبارت از صفاتی است که متعلق به قهر و عظمت و عزت باشد،

صفات جمال عبارت از صفاتی است که متعلق به لطف و رحمت باشد،

صفات فعل عبارت از صفاتی است مانند رضا و رحمت و سخط و غضب که ممکن است خداوند

بضد آنها نیز وصف شود. (فرهنگ عرفانی، به نقل از شرح فیضی، ص ۱۲ و ۱۳).

۵۴- عدم یعنی نیستی و مقابل وجود است. برای وجود دو اعتبار است، یکی وجود مطلق و دیگری مطلق وجود. هرگاه عدم مقابل مطلق وجود باشد مطلق عدم است و اگر مقابله آن باعتبار وجود مطلق باشد عدم المطلق است. مفاد اول سلب وجود مطلق است و مفاد دوم سلب مطلق وجود است و فرق

میان وجود مطلق و مطلق الوجود آنستکه مطلق الوجود بتحقیق یکفرد محقق میشود و لکن انتفاء آن بانتفاء تمام افراد است اعم از ذهنی و خارجی و وجود مطلق بوجود فردی محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میگردد.

عدم آئینه حق است مطلق      کزو پیداست عکس تابش حق  
عدم چون گشت هستی را مقابل      درو عکسی شد اندر حال حاصل

(فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۵۲، به نقل از اسفار و شرح منظومه).  
ابوبکر واسطی گوید: راه اهل حقیقت در عدم است. تا عدم قبله ایشان نیاید راه نیابند و راه اهل شریعت در اثبات است، هر که بود خود نفی کند به زندقه افتد، اما در راه حقیقت هر که اثبات خود کند به کفر افتد. دولت در عدم تعبیه است و شقاوت در وجود، راه عدم در قهر است و راه وجود در لطف، و این خلق عاشق وجودند و منهزم از عدم. از برای آن که نه عدم دانند و نه وجود. آن که خلق وجود دانند نه وجودست به حقیقت، بلکه عدم است و آنچه عدم می دانند نه عدم است، عدمی بود عین وجود و محو بود عین اثبات. (تذکرة الاولیا، ص ۷۴۰).

۵۵- «... مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى».

۵۶- «جبر» در اصطلاح فلاسفه بمعنی مجبور بودن انسان است در افعال خود. اخوان الصفا گویند که مسئله جبر و اختیار یکی از مسائل مورد بحث و اختلاف بین مردم و عقلا است و از قدیم الایام مردم دو دسته بوده اند؛ یکی جبری و دیگری قدریه که معتقدند تمام موجودات و افعال آنها تابع قضا و قدریه الهی هستند (مسائل اخوان الصفا، ج ۴، ص ۳۵).

حکما گویند که ما که انسان هستیم دارای عقل و شعور و اراده ایم آیا در افعال خود مقهور حوادث طبیعت و الزام طبیعی و محیطی و تابع علل و معلول خاص هستیم که در اختیار ما نیست یا نه. آیا افعال ما تابع قانون خاص علیت است و نظام طبیعت ما را به هر طرف که نظم اوست می برد. متکلم گوید: اگر ما در افعال خود مختار نباشیم پس ارسال رسل و انزال کتب و احکام عبادی چه معنی دارد و اگر مختاریم معنی قضا و قدر و لوح محفوظ و محو و اثبات و قدرت الهی و اخباریکه در مورد اراده و خواست خدا آمده است چه معنی دارد. از نظر فلاسفه، اگر انسان مختار باشد پس معنی قانون علیت و نظام طبیعی چیست و اگر مجبور باشد پس قوانین و مقررات اجتماعی و اخلاقی برای چیست. معتزله می گویند: خدای متعال بندگان را قادر و توانا خلق کرده است و دیگر کاری به آنها نداشته و فقط از آنان اطاعت و ایمان می خواهد و پس و خود مختارند هر راهی را که بخواهند میتوانند برگزینند. اشاعره گویند: آنچه در خارج متحقق میشود با اراده حق است و افعال بندگان هم از این قاعده مستثنی نیست و

همه بارادۀ حق است و ارادۀ او متعلق بتمام موجودات و کائنات است.

حکما و امامیه گویند: اشیاء در قبول وجود از مبدء اول متفاوتند، بعضی قبول وجود نمیکند مگر بعد از وجود دیگری مانند عرض که وجود آن ممکن نیست مگر بعد از وجود جوهر. پس حق تعالی برغایت کمال خود افاضۀ جود میکند بر ممکنات بر ترتیب و نظام معین و بر حسب تفاوت قابلیت آنها استفاضه آنها متفاوت است، بعضی صادر از حق اند بلاسبب و وسط و بعضی به سبب واحد باسباب کثیره و وجود وسائط از جهت نقصان در قدرت او نیست بلکه از جهت نقصان در قابلیت است و موجوداتی که از ذات حق صادر شده اند یاخیرات محض اند مانند فرشتگان وغیره و یا خیرات آنها غالب بر شر آنهاست مانند انس و جن و بالاخره از عقول مجرده و هراندازه از مبدء فیاض دورتر و فاصله آنها زیادتر باشد خیر آنها کمتر است. پس خیرات بالاصاله داخل در قدرت حق اند و شرور تابع خیراند بالعرض داخل در قدرت حق اند و خدا کفر را اراده کرده است ولیکن راضی بدان نیست مانند مار گزیده که با ارادۀ خود دست خود را قطع میکند ولیکن راضی بدان نیست و این است معنی «بل امر بین الامرین». عدۀ دیگر از فلاسفه این مسأله را بطور عارفانه حل کرده و گویند تمام موجودات پرتوی از ذات احدیت اند و هیچ شأنی در وجود نیست مگر آنکه شأن حق است و هیچ فعلی نیست مگر آنکه فعل اوست و «لا حول و لا قوة الا بالله» (فرونگ علوم عقلی، ص ۱۸۵، به نقل از: ۱: مسفار، ج ۳، ص ۷۱، ۸۲، ۸۴؛ شرح منظومه، ص ۸۳).

پس افعال بشر خواه افعال مباشرت باشد مانند حرکت دادن دست و خواه افعال تولیدی مانند حرکت کلید و عصا که مترتب بر حرکت دست میباشد همگی مخلوق خدا و ابداع و احداث خالق است و در عموم کارها فقط نسبت کسب بیشتر داده میشود و معنی کسب این است که قدرت و ارادۀ بشر مقارن با قدرت و ارادۀ خالق میگردد بدون اینکه اثری در وجود و عدم فعل داشته باشد پس گویند فرق است مابین قیام شیء، بشیء و صدور شیء و از شیء. گامیل فلاماریون فرانسوی (۱۹۲۵ - ۱۸۴۲ م) گفته: اعمال بشر نه جبر محض است و نه اختیار محض، بلکه هم در نتیجه ارادۀ شخصی اوست و هم در نتیجه عوامل خارجی که در تحت اختیار او نیست. پس انسان در عمل آزادی دارد اما آزادی او محدود و نسبی است و ارادۀ او یک جزو است از اجزا علل و عواملی که در ایجاد حوادث مؤثرند.

خیام انسان را محکوم حکم خالق و افعال بندگان را تابع علم ازلی می داند:

من می خورم و هر که چو من اهل بود	می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق زائل می دانست	گر می نخورم علم خدا جهل بود

خواجه نصیر هم گفته است:

در رهگذرم هزار جا دام نهی      گویی که که بگیرمت اگر گام نهی  
یک ذره جهان ز حکم تو خالی نیست      حکم تو کنی و عاصیم نام نهی

(چهار مقاله، تعلیقات علامه قزوینی)

(برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: بحث دلکش و مستوفای مرحوم استاد همائی در:

مصباح الهدایه، بانویس ص ۳۴ - ۳۰).

۵۷- اختیار بمعنای انتخاب و برگزیدن بهترین چیز و یا ترجیح یکی از دو امر یا امور است و مختار بکسی میگویند که از روی علم و میل و اراده جازم فعلی را انجام میدهد و بدیهی است که این حالت و امر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنابراین اعمالکیه برحسب عادت از اشخاص سر میزند اختیاری نیست و همچنین افعال و حرکات غریزی موجودات و یا اعمال و حرکات سفها و دیوانگان از مقوله افعال اختیاری نیست. بعضی اختیار و اراده را از جهت هم بستگی خاصی که میان آندو هست با یکدیگر اشتباه کرده اند در صورتیکه اراده را از مقدمات اختیار باید بحساب آورد نه خود اختیار (فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۸ - ۳۷).

برای اطلاع بیشتر در این باب که افعال و اعمال غیر ارادی و غیر غریزی انسان عالم شاعر تحت اراده و اختیار اوست یا نه، بنگرید به: مصباح الهدایه، بانویس ص ۳۴ - ۳۰.

۵۸- برای اطلاع بیشتر از عقیده مولانا در این باب، بنگرید به: هشوی، دفتر دوم، ابیات ۲۵۳۵ به بعد.

۵۹- آلیگیری دانتیه بزرگترین و مشهورترین شاعر ایتالیاست (۱۳۲۱ - ۱۲۶۵ م). از تحصیلات او اطلاع چندانی در دست نیست ولی قطعی است که تحصیلات وی وسیع و دامنه دار بوده است. از آثار او کمدی الهی، ضیافت آهنگها (به ایتالیائی) و ضیافت (به لاتینی) مشهورتر است. وی در سیاست زادگاه خود عاملی مؤثر بود. نوشته های دانتیه در آثار ادبی ایتالیا و سراسر اروپا مؤثر افتاده است. محققین غربی وی را یکی از سه شاعری شمرده اند که «اعظم شعرای تاریخ جهان» لقب دادند و در مراسم هزاره فردوسی در ۱۳۲۸ هجری شمسی غالباً اظهار عقیده کردند که فردوسی نیز یکی از این جمع است و باید از لحاظ تاریخی بعد از هُمر محسوب شود تا هُمر و فردوسی و دانتیه و شکسپیر «ارکان اربعه» ادب جهان باشند. شخصیت دانتیه در عالم ادب بقدری است که حتی گوته (۱۸۳۲ - ۱۷۴۹ م) نابغه ادب تاریخ آلمان را با وی برابر نهاده اند. دانتیه اثر معروف خود را کمدی نامید و لقب الهی به قرن بعد بدان افزوده شد. (مقدمه کمدی الهی، ج ۱، ص ۳۲ - ۲۰).

۶۰- بنگرید به: یادداشت شماره ۳۲ فصل دو.



عشق [۱] الهی<sup>۱</sup>

هر کس با اشعار عرفانی اسلامی اندک انس و آشنایی داشته باشد می داند که مسئله اشتیاق و میل روح بجانب خدا بتقریب همواره با همان اصطلاحات و تعبیراتی بیان می شود که با احتمال بر زبان عاشق و معشوق شرقی جاری می گردد. بواقع، شباهت لفظی آن قدر زیاد است که اگر کلیدی برای فهم نیت شاعر در دست نداشته باشیم در فهم معانی اشعار دچار حیرت و سرگردانی می شویم. گاه، در مواردی چون غزلهای حافظ، چنین ابهام و ابهامی به منزله صنعت ادبی است. اما، حتی زمانی که شاعر بعد خواننده را میان زمین و آسمان معلق نگاه نمی دارد، غالباً تشخیص میان غزل عرفانی و خمریه<sup>۲</sup> [۲] یا قطعه ای عاشقانه دشوار و امکان اشتباه بسیار است. ابن عربی، بزرگترین عارف عرب، ناگزیر شد باره ای از اشعارش را شرح کند تا از تهمت ناروا و ننگین ذکر و مبالغه در بیان دلرباییهای معشوقه اش که به وی نسبت داده بودند، برهد. اینک چند بیتی از آن اشعار را می آوریم:

شگفتا از حسن زیبا رویی که جبین وی همانند چراغ فرا راه سالک است.

مرواریدی است که موهای همچون شبکش صدف وار آن را پوشانده است

لؤلؤیی که غواص آن، اندیشه ای است که چون در ژرفای آن دریا فرو رود، هرگز بر نیاید

تماشاگر گمان می کند آهویی است که ناز و کرشمه از گردن و حرکاتش پیداست [۳].

گفته اند صوفیه این سبک کنایی را بدان خاطر ابداع کردند تا در زیر نقاب آن اسراری را که می خواستند پنهان سازند. نزد کسانی که با افتخار مدعی داشتن عقاید رمزی و باطنی بودند و



نمی‌خواستند حقایق بر هر خامی عرضه گردد، چنان تمایلی طبیعی بود؛ بعلاوه، احتمال داشت ابراز صریح عقایدشان اگر جان آنان را به خطر نیندازد، دست کم، آزادی آنان را محدود کند، اما، سوای همه این انگیزه‌ها، صوفیان از آن جا سبک کنایی و نمادی را اختیار کردند که راه دیگری برای اظهار و تعبیر تجربه عرفانی نمی‌شناختند. شناخت عوالم بیکران ملهم از راز بینی وجد آمیز چنان اندک است که توسل به جامه مبدل و مصنوع را ضروری می‌سازد و جز به مدد اشارات و کنایات برگرفته از دنیای محسوس نمی‌توان پرتوی بر حقایق افکند، زیرا بعید می‌نماید که چنین اشاراتی نارسا بتواند نشانگر معانی عمیقتری، از آنچه که بظاهر مشهود است، باشد. ابن عربی می‌گوید «عارفان نمی‌توانند دیگران را در احساسات خود سهیم سازند، تنها می‌توانند برای سالکانی نوپا که این حال و تجربه را آغاز کرده‌اند - به گونه‌ای نمادین - به شمه‌ای از احساس و ادراک خود اشاره کنند». نوع نمادگرایی منتخب یا مرجع هر عارف بستگی به خلق و خوی و شخصیت وی دارد. اگر هنرمندی مذهبی یا شاعری روحانی باشد، به احتمال براندیشه‌هایش از حقیقت جامه جمال می‌پوشاند و بطور غریزی آنها را بسان صور عشق پر تب و تاب انسانی متجلی می‌سازد. نزد او گونه گلگون محبوب نشانه ذات الهی است که از طریق صفات خود متجلی گشته، جعد شبگون و مشکین نشانگر وحدت محبوب در کثرت است؛ وقتی می‌گوید «جامی بزن تا ترا از خود برهاند» منظورش این است که «نفس عارضی و پدیداری را در خلسه تأمل در حق محو کن». از این نمونه‌ها بسیار می‌توان آورد و صفحه‌ها سیاه کرد.

این گونه نمادگرایی در تغزل و خمیره و بژه اشعار عرفانی اسلامی نیست، اما کمال و وفور آن در ادبیات اسلامی به چشم می‌خورد. منتقدان اروپایی اغلب درک و دریافت نادرستی از آن کرده‌اند، حتی امروزه نیز یکی از آنان می‌تواند وجد صوفیان را بعنوان «خلسه‌ای که بخشی از آن در اثر شراب است و بشدت رنگ شهوت نفسانی دارد» توصیف کند. نگاهی به تمامی پیکر تصوف، رویهم رفته ناروایی این تهمت را مدلل می‌سازد. هیچ طالب و خواننده هوشمند و بی طرف، نمی‌تواند در آثار صوفیان چنین داوری کند. باید دریابیم که این خرده‌گیری و ادعا بر پایه چه شواهدی استوار است. هیچ گله‌ای از بزگر خالی نیست، و در میان صوفیان نیز ریاکار، هرزه و دائم الخمرهایی به چشم می‌خورند که دامن برادران پاک خود را به ننگ می‌آیند و از شأن آنان می‌گاهند؛ اما، داوری کلی در باب تصوف، با زیاده روی این مزوران شیاد، درست بدان می‌ماند که بواسطه وجود فرقه‌ها یا افرادی که با را از دایره اصول اخلاقی فراتر می‌نهند، کل تصوف مسیحی را محکوم کنیم. جلال الدین رومی می‌گوید:

خدا هم ساقی وهم شراب است  
 او خود می داند که کدام طریقه عشق از آن من است  
 به گفته ابن عربی هیچ آیینی منزّه تر و لطیفتر از مذهب عشق به خدا نیست. عشق جوهر  
 تمامی مذاهب و مسالك است؛ عشق به هر صورتی که در آید، عارف راستین پذیرای آن است.  
 «دل من پذیرای هر شکلی است، چرا گاهی است برای آهوان وحشی و دیری برای راهبان،  
 بتخانه ای است برای بت پرستان و کعبه ای برای زائران و الواح قورات و مصحف قرآن است؛  
 اشتران کاروان هر راهی که اختیار کنند، من دین عشق دارم- هر جا که مرا برد- که آن، دین  
 و ایمان من است.

برای ما نمونه ای از این عشق در بشر [۴] و معشوقه اش هند [۵] و خواهرش، و همچنین در  
 قیس [۶] و لیلی [۷] و در میه [۸] و غیلان [۹] وجود دارد.  
 شاعر در شرح بیت اخیر می نویسد:

«عشق، از آن نظر که عشق است، برای من و آن عشاق عرب حقیقتی یگانه و  
 یکسان است؛ اما، مراد و مقصود عشق ما تفاوت دارد، چه آنان پدیده را و من  
 حقیقت را عاشقم. آنان برای ما گونه ای سرمشقند، زیرا خداوند تنها آنان را  
 به عشق انسانی گرفتار ساخت تا بدان وسیله کذب مدعیان و متظاهران به عشق  
 خداوندی را نشان دهد، تا وجد و شیدایی شیفتگان و مدهوشان عشق الهی را  
 احساس نکنند، عشقی که عقل ایشان را به زوال می کشاند».\*

اکثر بزرگان صوفیه قرون وسطی باک و منزّه روزگار می گذرانند و در رؤیاهای خود خدا  
 را می دیدند و از عشق او سرمست می شدند. چون به بیان رؤیاهای خود اراده می کردند، برحسب  
 سنخیت، به زبانی انسانی سخن می گفتند؛ اگر از ذوق ادبی برخوردار و شاعر بودند، بطبع  
 سروده های خود را به شیوه عصر و همعصران خود می سرودند. در زمینه سروده های عرفانی، شعر  
 عرب در برابر شعر فارسی سر تعظیم فرود می آورد. آن که بخواهد به اسرار تصوف پی برد - بی آن  
 که گرفتار مسایل کلامی شود یا در دام باریک بینیهای ماوراء الطبیعی بیفتد - باید به عطار [۱۱]،  
 جلال الدین رومی، و جامی رجوع کند که بخشی از آثارشان به زبانهای انگلیسی و دیگر زبانهای  
 اروپایی در دسترس است. ترجمه این سروده های حیرت آور بمنزله شکست آهنگ کلام و از عرش به

فرش رساندن شور و شوق پرواز دهنده آنهاست؛ اما، حتی برگردان آنها به نثر نیز عشق به حقیقت، صور زیبایی و رؤیت جمالی را که از آن الهام یافته اند، پنهان نمی سازد.

بار دیگر به جلال الدین رومی گوش فرا دهید:

«باز آمد آن مهی که ندیدش فلك بخواب      آورد آتشی که نمیرد به هیچ آب  
بنگر به خانه تن و بنگر به جان من      از جام عشق او شده این مست و آن خراب  
میر شرابخانه چو شد با دلم حریف      خونم شراب گشت ز عشق و دلم کباب  
چون دیده هر شود ز خیالش ندارسد      کاحسنت ای پیاله و شاباش ای شراب<sup>۳</sup>

عشقی چنین نمادین عنصر عاطفی دین، خلصة ناظر، شهادت شهید، ایمان ولی، و تنها پایه کمال اخلاقی و معرفت روحی به شمار می آید. این عشق بخصوص انکار نفس<sup>۴</sup> و ایثار<sup>۵</sup> و رهایی از تمامی تعلقات را به خاطر محبوب و بی هیچ چشمداشتی شامل می گردد. دلبستگی هایی چون مال و منال، فخر و شرف، آرزو، حیات، و هر چه که آدمی بدان ارج می نهد و به آن دل می بندد. از پیش به عشق، به عنوان اصل عالی اخلاق تصوف اشاره ای کرده ام، حال شواهدی چند در تصویر آن تقدیم می شود:

جلال الدین می گوید:

«هر کرا جامه ز عشقی چاک شد      او ز حرص و جمله عیبی پاک شد  
شاد باش ای عشق خوش سودای ما      ای طبیب جمله علت های ما  
ای دواي نخوت و ناموس ما      ای تو افلاطون و جالینوس ما<sup>۶</sup>  
نوری، رقام [۱۲] و تنی چند از دیگر صوفیان به زنده [۱۳] متهم گشته، به مرگ محکوم

شده بودند:

«[چون خلیفه فرمود تا ایشان را به قتل آورند،] سیاف قصد کشتن رقام کرد. نوری در جست و خود را در پیش افکند به صدق [۱۴] و باز جای رقام نشست و گفت: اول مرا به قتل آر، طرب کنان و خندان سیاف گفت: هنوز وقت تو نیست و شمشیر

۳- جلال الدین محمد بن محمد مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۵) ج ۱، ص ۱۸۸.

۵. sepf-sacrifice

۴. sepf-renunciation

۶- جلال الدین محمد بن محمد مولوی، هشتمی معنوی، دفتر اول، ادبیات ۲۴-۲۲.

چیزی نیست که شتاب زدگی بدان کنند، نوری گفت: بناءً طریقت من بر ایشان [۱۵] است و عزیزترین چیزها جان است. می خواهم که این نفسی چند در کار این برادران کنم تا عمر نیز ایشان کرده باشم...»<sup>۷</sup>

وقتی دیگر، نوری را شنیدند که چنین مناجات می کرد:

«بار خدایا! اهل دوزخ را عذاب کنی، جمله آفریدگان تواند به علم و قدرت و ارادت قدیم؛ و اگر هر آینه دوزخ را از مردم پرخواهی کرد، قادری بر آن که دوزخ را از من پر کنی و ایشان را به بهشت بری.»<sup>۸</sup>

صوفی هر قدر که به خداوند عشق و محبت ورزد، به همان نسبت خدا را در مخلوق او می بیند، و با اعمال خیر به دستگیری آنان می شتابد. اعمال پارسایانه، بی عشق، به بهشیزی نمی ارزد.

«صد خانه اگر به طاعت آباد کنی      زان به نبود که خاطری شاد کنی

گر بنده کنی به لطف آزادی را      به زانکه هزار بنده آزاد کنی»<sup>۹</sup>

در تذکرة مشایخ اسلامی حکایتها از مهربانی و شفقت نسبت به حیوانات (از جمله سگ که در اسلام نجس شمرده می شود)، پرندگان، و حتی حشرات می آید. «نقل است که [بایزید] چون از مکه می آمد، به همدان رسید. تخم مُعَصَّر<sup>۱۰</sup> خریده بود. [اندکی] در خرقة [۱۶] بست و به بسطام آورد. چون باز گشاد، موری چند در آن میان دید. گفت: ایشان را از جای خویش آواره کردم، برخاست و ایشان را باز همدان برد و آنجا که خانه ایشان بود، بنهاد...»<sup>۱۱</sup> [۱۷].

۷- محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۶۷-۴۶۶، نیز بنگرید به: کشف المحجوب، ص ۲۳۷، روزبهان بن ابی نصر روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه فرانسوی هانری کرین (تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۰) ص ۳۲-۳۱.

۸- محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۴۷۰.

۹- رضاقلی خان هدایت، تذکرة ریاض العارفین، به کوشش مهرعلی گرگانی (تهران: محمودی، ۱۳۴۴) ص ۱۶۹، انتساب این رباعی به خیام و ابوسعید ابوالخیر مقرون به صحت نیست و آتشکده آذر و دیگر منابع چون میر رباعی در شعر فارسی نوشته سیروس شیما، آن را به علاءالدوله سمنانی نسبت داده اند. - م.

۱۰. مُعَصَّر = زرد یا سرخ شده با عَصَقَر، و عَصَفَر گل کافشه، گاجره، یا زعفران بیابانی است (نقل به اختصار از فرهنگ فارسی معین). - م.

۱۱. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۶۵-۱۶۴.

این گونه خیرخواهی و نیکوکاری یکی از ثمرات آیین وحدت وجود [۱۸] است. نگاه زاهدانه به عالم که در میان صوفیان اوایل متداول بود، و آگاهی روشن آنان نسبت به خداوند بمنزله شخصیتی<sup>۱۲</sup> متعالی، تا روحی حلولی [۱۹] و درون باشنده<sup>۱۳</sup>، سبب گردید تا علایق بشری را بایی رحمی تمام فرو نشانند. اینک حکایتی کوتاه از زندگی فضیل بن عیاض [۲۰] می آوریم که اگر سودی معنوی در بر نداشته باشد، دست کم اندک اثری خواهد داشت.

«نقل است که وقتی فرزند خرد خود را در کنار گرفت. و می نواخت، چنان که عادت پدران باشد. کودک گفت: ای پدر! مرا دوست داری؟ گفت: دارم. گفت: خدای را دوست داری؟ گفت: دارم، گفت: چند دل داری؟ گفت: یک دل! گفت: به یک دل دو دوست توانی داشت؟ فضیل دانست که این سخن از کجا [ست]، و غیرت حق - تعالی - تعریفی است، به حقیقت. دست بر سر می زد و کودک را بینداخت. و به حق مشغول گشت...»<sup>۱۴</sup> [۲۱].

ظواهر و پدیده ها در عرفان متعالی صوفیان و به تعبیر مولانا، بلی است به سوی حقیقت. «عاشقی گرزین سرو گرزان سرست عاقبت ما را بدان سر رهبرست»<sup>۱۵</sup> و جامی در قطعه ای که استاد براون به انگلیسی ترجمه کرده است می گوید:

«متاب از عشق رو گر خود مجازست	که آن نهی حقیقی کار سازست
بلوح اول الف بی <sup>۱۶</sup> تا نخوانی	ز قرآن درس خواندن کی توانی
شنیدم شد مریدی پیش پیری	که باشد در سلوکش دستگیری
بگفت ار پا نشد در عشقت از جای	برو عاشق شو آنکه پیش ما آی
که بی جام می صورت کشیدن	نیاری جرعه معنی چشیدن

۱۲. در باب شخصیت و اطلاق آن به خداوند، رجوع کنید به: تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا (فکر شخصیت در تصوف) نوشته رینولد ا - نیکلسون، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران = توس، ۱۳۵۸) صفحه ۵ به بعد.

۱۳. immanent spirit

۱۴. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۹۴.

۱۵. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، هشتوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۱.

۱۶. صورت متن درست نمی نماید و به سیاق عربی الفبا، و به روش فارسی الف ب متداول

است. - م.

ولی باید که در صورت نمانی      وزین پل زود خود را بگذرانی  
چو خواهی رخت در منزل نهادن      نباید بر سر پل ایستادن»<sup>۱۷</sup>  
امرسن<sup>۱۸</sup> [۲۲] مفهوم و معنای این سروده را بدین شکل خلاصه می کند:

«عاشق با مشاهده نشانه های جمال الهی در روحهای بسیار، و با تفکیک زیباییهای ریائی از نشانه های گرد آمده در عالم و ارواح، به مدد گام نهادن بر نردبان جانهای آفریدگان به رفیعترین قلّه زیبایی یعنی عشق و شناخت الهی عروج می کند».

هجوری گوید:

«... اما، محبت بنده مر خداوند را صفتی است کی اندر دل مؤمن مطیع پدیدار آید بمعنی تعظیم و تکبیر، تا رضای محبوب را طلب کند و اندر طلب رؤیت وی بی صبر گردد و اندر آرزوی قربت وی بی قرار گردد و بدون وی با کس قرار نیابد و خو با ذکر وی کند و از دون ذکر وی تبرا کند و آرام بروی حرام شود، قرار از وی نفور گردد، و از جمله مألوفات و مستأنسات منقطع گردد و از هواها اعراض کند، بسلطان دوستی اقبال کند و مرحکم او را گردن نهد و بنوعت کمال مرحق را تعالی و تقدس بشناسد..»<sup>۱۹</sup>

لاجرم چنین انسانی هموعان خود را دوست خواهد داشت. تمامی ظلم و جور آنان را تنها به منزله دست گوشمالی و تأدیب خداوندی خواهد دید که «تلخیهای آن، برای روح، حلاوت مطلق است». پاییزد گفت:

«علامت آن که حق را دوست دارد، آن است که سه خصلت بدو دهند: سخاوتی چون سخاوت دریا، و شفقتی چون شفقت آفتاب و تواضعی چون تواضع زمین»<sup>۲۰</sup>.

در برابر بصیرت نافذ و ایمان جانشوز عاشق راستین هیچ درد و رنجی عظیم نمی نماید و هیچ عبادتی، بدان حد والا نتواند بود.

۱۷ - عبد الرحمان بن احمد جامی، مثنوی هفت اورنگ، ص ۹۵۴.

Emerson. ۱۸

۱۹. علی بن عثمان هجوری، پیشین، ص ۳۹۷

۲۰. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۹۳.

این عربی گوید که اسلام، خاصه، دین عشق است، چه حضرت محمد (ص)، نبی اکرم، حبیب الله خوانده می شود؛ اما، گرچه نشانه هایی از این تعلیم در قرآن به چشم می خورد، بی تردید سرچشمه محرک آن مسیحیت است. در حالی که کهنترین متون صوفیه، که به عربی است و متأسفانه به صورتهای پراکنده به ما رسیده، سرشار از تأکیدات قرآنی در باب خوف از خداوند است؛ با وجود این نشانه های آشکاری از سنت مسیحی مخالف این دیدگاه نیز در آن آثار به چشم می خورد. عشق عرفانی و عبودی نسبت به خداوند در اسلام، بسرعت به جذبه و شور و شوقی انجامید که تجلی و تبیین آن به بهترین وجه در عشق مجازی نمایان شد؛ عشقی که در مسیحیت هم دیده می شود و از طریق دیونوسیوس<sup>۲۱</sup> [۲۳] و دیگر نویسندگان مکتب نو افلاطونی [۲۴] رواج یافته، با احتمال تداول آن در اسلام نیز بواسطه همین تأثیر بوده است. بنا به اظهار دکتر اینگ<sup>۲۲</sup> [۲۵]، صوفیان «در ظاهر همانند همه ملل آسیا کوشیده اند به شهوات مفرط خود رنگ و روی نمادین و مقدس بدهند». نیازی نیست بار دیگر به چنین نظری در باب تصوّف اصیل اشاره کنم و بی مایگی و نادرستی آن را نشان دهم.

عشق، مانند عرفان، در ذات خود موهبتی الهی است، نه از مکتسبات بشری. «اگر عالم تمام، آرزوی جذب و منور شدن به نور عشق را می داشت، و بر عکس اگر همه کوشش خود را صرف دفع و خاموش کردن شعله عشق می کرد، به هیچ یک نمی رسید». کسانی که خدا را دوست می دارند آنانی هستند که خداوند دوستدار آنهاست. بایزید گفت: «پنداشتم که من او را دوست می دارم. چون نگه کردم دوستی او مرا، سابق بود»<sup>۲۳</sup>. جنید را از عشق پرسیدند. عشق را «آن که صفات محبوب بدل صفات محب نشیند»<sup>۲۴</sup> تعریف کرد. به سخن دیگر، عشق فانی شدن از خویشتن است؛ وجد و بیخودی مهار گسیخته است، لطف و فضلی از جانب حضرت حق است که با عبادت و اشتیاق گرم باید در طلب [۲۶] آن دامن همت بر کمر زد.

ای آن که دلم چون گوی در خم چوگان تست. دلم هرگز ذره ای از فرمانت سرنچیده است.  
ظاهر را پاک گردانیده ام، باطنم ملک تست، خدایا چنان کن که زنگار نگیرد.  
جلال الدین محمد بلخی با تمثیلی می آموزد که عشق بشری در حقیقت اثر عشق

Dr.Inge. ۲۲

Dionysius. ۲۱

۲۳. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۲۰۰.

۲۴. همان، ص ۴۴۷.

خداوندی است.

شبی، عابدی به صدای بلند مناجات می‌کرد؛ شیطان بر او ظاهر شد که داستان آن را از زبان مولانا می‌شنوید:

آن یکی الله می‌گفتی شبی	تا که شیرین میشد از ذکرش لبی
گفت شیطان آخر ای بسیار گو	این همه الله را لبیک کو
می نیاید يك جواب از پیش تخت	چند الله میزنی باروی سخت
او شکسته دل شد و بنهاد سر	دید در خواب او خضر را درخضر
گفت هین از ذکر چون وامانده ای	چون پشیمانی از آنکش خوانده ای
گفت لبیکم نمی آید جواب	زان همی ترسم که باشم ردّ باب
گفت آن الله تو لبیک ماست	وان نیاز درد سوزت بیک ماست
حسیله ها و چاره جویبهای تو	جذب ما بود و گشاد این پای تو
ترس عشق تو کمند لطف ماست	زیر هر یارب تو لبیکهاست <sup>۲۵</sup>

عشق الهی به وصل درنگنجد و هرچند که ورای حد تقریر است، نشانه های آن متجلی است. سری سقطی از جنید در باب سرشت عشق و محبت پرسید. جنید گفت:

«گروهی گفتند: موافقت [۲۷] است و گروهی گفتند: اشارت است و چیزهای دیگر گفته اند». سری پوست دست خویش بگرفت و بکشید. از دستش برنخواست. گفت: «به قدرت او که اگر گویم: این پوست از دوستی او خشک شده است، راست است». و از هوش بشد و روی او چون ماه گشت»<sup>۲۶</sup>.

عشق، «اسطربلا اسرار خدا»، الهام بخش همه ادیانی است که نام دین را در خورند که نه با ایمانی عقلی، بلکه با باوری ژرف همراه است که زائیده شهود آنی است. همین نور باطنی گواهی است بر وجود آن؛ هر که آن نور را بیند صاحب علم الیقین [۲۸] می‌شود و هیچ چیز نمی‌تواند بر این یقین بیفزاید و یا از آن بکاهد. بدین سان، صوفیان هرگز به ادیان متکی بر پایه های عقل یا قدرتهای ظاهری یا منافع شخصی اعتنائی ندارند. جدل بیهوده متکلمان؛ تقوای ریاکارانه و متشرعانه زهدفروشان<sup>۲۷</sup>؛ عبادات نه چندان خشک، لکن به صرفه و صلاحی که انگیزه انجام آنها آرزوی

۲۵. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، هشتوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۹۷-۱۸۹.

۲۶. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۳۳۴.

۲۷. pharisee.



سعادت سرمدی در زندگی آن جهانی است! عبادت بنسبت خالص عارفی که هرچند به خداوند عشق می‌ورزد، اما در عین حال می‌اندیشد که خداوند نیز دوستدار اوست و در عین حال قلبش به تمام و کمال از «غیریت»<sup>۲۸</sup> خالی نیست؛ همه و همه حجابهایی است که باید بگسلد. گفتاری چند از ارباب معرفت پیش از هر توضیحی آموزنده است:

«الهی! مرا از دنیا هرچه قسمت کرده‌ای، به دشمنان خود ده. و هرچه از آخرت قسمت کرده‌ای، به دوستان خود ده. که تو ما را پسی»<sup>۲۹</sup>. (رابعه) [۲۹]  
 «خداوند! اگر تو را از خوف دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوز. و اگر به امید بهشت می‌پرستم، بر من حرام گردان. و اگر از برای تو تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار»<sup>۳۰</sup>. (رابعه)

«با وجود آن که عشق میان عاشقان و خداوند جدایی می‌افکند، محبان حضرت حق از این موهبت آسمانی برخوردارند، چه در خواب و بیداری طالبند و مطلوب و سرگرم جست و جو و عشق خود نمی‌گردند، بلکه مستغرق وجد مشاهده محبوب می‌شوند. توجه به عشق به زعم عاشق گناه شمرده می‌شود و عنایت به طلب، درحالی که شخص رو در روی مطلوب است، جسارت است به ساحت عشق» [۳۰] (بایزید)

«عشق او در آمد و هرچه دون او بود، برداشت و از مادون اثر نگذاشت تا یگانه ماند، چنانکه خود یگانه است»<sup>۳۱</sup>. (بایزید)  
 «نَفَسِی که بنده در موافقت مولی برآرد، فاضلتر و بهتر از عبادات جمله عباد از روزگار آدم، [۳۱] تا به قیامت»<sup>۳۲</sup>. (شبلی)  
 «بدان که: خوف آتش در جنب خوف فراق به منزلت یک قطره آب است که در دریای اعظم اندازند...»<sup>۳۳</sup>. (ذوالنون مصری)

اگر نه روی دلم به سوی تو باشد، نمازم را نماز نمی‌شمارم. اگر به کعبه روی کنم به خاطر عشق تست و گر نه هردو، نماز و کعبه رارها خواهم کرد.

۲۸. "otherness".

۲۹. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۸۷.

۳۰. همانجا.

۳۱. همان، ص ۱۹۲.

۳۲. همان، ص ۶۳۴.

۳۳. همان، ص ۱۵۰.

عشق غریزه‌ای است الهی که روح را به بازشناسی سرشت و سرنوشت خود سوق می‌دهد. روح نخستین و قدیم‌ترین آفریده خداست؛ پیش از آفرینش عالم، حیات و حرکت داشته و از خدا هستی گرفته است، و پس از آن که تجلی زمینی یافت، همچون بیگانه‌ای دور از وطن در آرزوی بازگشت به موطن مألوف خویش بیقاراری و دل‌تنگی می‌کند:

«عشق است بر آسمان پریدن      صد پرده بهر نفس دریدن  
اول نفس از نفس گسستن      اول قدم از قدم پسریدن  
نادیده گرفتن این جهان را      مر دیده خویش را بدیدن»<sup>۳۴</sup>

تمامی قصص عاشقانه و تمثیلات شعرای صوفی - نظیر لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، سلامان و ابله، [۳۲] شمع و پروانه، گل و بلبل - تصاویر کنایی و خیالی شور و شوق روح، برای بازگشت به اصل و وصل خداست. در این مختصر، تنها مجال نظری گذرا بر گنجهای گرد آمده شرقیان در جای جای این کاخ سحرآمیز و مفتون کننده وجود دارد. روح در صور خیال عارفان بدین تشبیهات تمثیل یافته است: به کبوتر نالانی که جفت خود را از دست داده؛ به نثی که از نیستان بریده شده، که نفیر شکوه فراقش، مرد و زن را به ناله در آورده؛ به بازی که صیادش با بانگ صفیر فرا می‌خواند تا بر دست وی نشیند؛ به برفی که در مقابل آفتاب می‌گدازد و به شکل بخار به آسمان می‌رود؛ به شتری که شب، آرام آرام در بیابانی پر خطر بار می‌کشد؛ به طوطی در قفس گرفتار؛ به ماهی در خشکی مانده؛ و به سربازی امارت طلب.

چنین تشبیهاتی حکایت از آن دارد که خداوند منزّه و متعالی است و روح به وصال حق نتواند رسید، مگر به مدد این اصل درخشان و شکوهمند حکمت اشراق فلوطین<sup>۳۵</sup>، یعنی «طیران واحد بسوی واحد». جلال الدین رومی گوید:

«حرکت هر ذره به سوی جنس واصل خویش است، انسان همانی است که بدان مایل است و آن را دوست می‌دارد. روح و دل بر اثر غلبه عشق و نفوذ شوق، به صفات محبوب متصف می‌گردد، محبوبی که جان جانان است». انسان همان است و همان می‌شود که بدان گرایش دارد، پس صوفی چیست و چه می‌شود؟ اکهارت<sup>۳۶</sup> [۳۳] در یکی از مواعظ خود گفته قدیس

۳۴. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، کلیات شمس یاد یوان کبیر، ج ۴، ص ۱۷۷.

Plotinus. ۳۵

Echhart. ۳۶

آوگوستین<sup>۳۷</sup> [۳۴] را نقل می‌کند که: انسان همانی است که دوست دارد، وی در شرح این کلام می‌افزاید:

«اگر انسان سنگی را دوست بدارد، در حکم سنگی است؛ اگر انسانی را دوست بدارد، انسان است؛ اگر خدا را دوست بدارد، جرأت نمی‌کنم بگویم چه می‌شود، زیرا اگر بگویم خدا خواهد شد ممکن است مرا سنگسار کنید».

عرفای مسلمان، از برادران مسیحی پیرو کلیسای کاتولیک قرون وسطی، آزادی بیان بیشتری داشته‌اند و اگر در این زمینه با از گلیم فراتر نهاده‌اند، بطور کلی گفتارشان را نتیجه خلصه و جذبه دانسته، عموماً عذرشان را پذیرفته‌اند. تأکید ظاهری یا باطنی آنان بر اتحاد، تعالی و حلول جسورانه و سازش‌ناپذیر است. ابوسعید ابوالخیر می‌گوید:

«دل جای تو شد و گرنه پر خون کنمش در دیده تویی و گرنه جیحون کنمش

امید وصال تست جان را ورنه از تن به هزار حيله بیرون کنمش»<sup>۳۸</sup>

جلال الدین رومی مدعی است که عشق روح به خدا، همان عشق خداست به روح، و در واقع خداوند با عشق ورزیدن به روح به خود عشق می‌ورزد؛ زیرا روح را که سنخیتی الهی دارد، به اصل و مأوای خویش فرا می‌خواند. مولانا می‌افزاید: «مس وجود ما، با این کیمیای نادر، مبدل شده است»، یعنی عیار کم بهای نفس، بالایش یافته، روحانی گشته است. در غزلی دیگر می‌سراید:

ای روح، سرتاسر ترا کاویدم؛ جز معشوق، خود هیچ ندیدم

ای روح، مرا کافر مخوان، اگر می‌گویم تو همو هستی<sup>۳۹</sup>

و باز دردناک تر می‌گوید:

«آنان که طلبکار خدایید، خدایید حاجت به طلب نیست شما یید، شما یید

چیزی که نکردیم گم از بهر چه جوید؟ کس غیر شما نیست، کجایید، کجایید؟»<sup>۴۰</sup>

زمانی که محبوب بی حجاب جلوه‌گر آید، عاشق خود کجاست؟ هیچ جا و همه جا؛ یعنی از فردیت خویش رهایی یافته است و در حجله وحدت، خداوند عقد عرفانی روح را جشن می‌گیرد.

St. Augustine. ۳۷

۳۸. سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، به تصحیح و... سعید نفیسی (تهران: کتابخانه شمس، ۱۳۳۴) ص ۵۲، رباعی شماره ۳۵۹. ۳۹. اصل ابیات یافته نشد. - م.

۴۰. گزیده غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم (تهران: جیبی، ۱۳۶۵) ص ۵۷۶، غزل شماره ۲.

## یادداشتها

۱- عشق، بنگرید به: یادداشت شماره ۵۶ مقدمه.

۲- خمیره [جمعی از خمیریات] در ادب فارسی و عربی، اشعاری است که در آنها از خمیر [= می] و آنچه مناسب آن است سخن گفته شود؛ مانند قصیده نونیه معروف رودکی:

مادر می را بکرد باید قربان      بچه او را گرفت و کرد بزدان

و قصاید و مسمطات متعدد در دیوان منوچهری و بعضی رباعیات خیام. در اشعار جاهلی عرب خمیریات فروان است (مثلاً معلقه عمر و ابن کلثوم از معلقات سبع، و غیر از آن). همچنین خمیریات اعرشی و اخطل معروف بوده است، و از شعرای عهد عباسی مخصوصاً خمیریات ابونواس بی نظیر شناخته شده است. شعرای صوفیه نیز خمیریات دارند (مثلاً خمیره ابن فارض)، اما غالباً خمیریات آنها را در خور تأویل میدانند. ساقی نامه های فارسی که در تذکره میخانه گویند گان اکثر آنها ذکر شده است، از نوع اشعار خمیره بشمارند. بعضی از خمیریهای فارسی و عربی یادآور اشعار یونانی موسوم به دیتورامبوس و انواع ترانه هایی است که بنام باکوس و دیونوسوس سروده میشده است و غالباً ترانه های باکوسی خوانده میشود. (دایرة المعارف فارسی مصاحب).

-۳-

يَا حُسْنَهَا مِنْ طِفْلَةٍ غُرَّتْهَا	تَضِيئِي لِلطَّارِقِ مِثْلَ السَّرَاجِ
لَوْلَوْهُ مَكْنُونَةٌ فِي صَدَفٍ	مِنْ شَعْرَةٍ مِثْلَ سَوَادِ السَّيِّجِ
لَوْلَوْهُ غَوَاصُهَا الْفِكْرُ فَمَا	تَنَقَّكَ فِي أَغْوَارِ تِلْكَ اللَّحَجِ
يَحْسِبُهَا نَاطِرُهَا ظَبْيٌ نَقَا	مِنْ جِيدِهَا وَحَسَنَ ذَاكَ الْفَنَجِ

۴- در منابع در دسترس، اطلاع و شرح حالی از «بشر» به دست نیامد.

۵- از «هند» نیز - با عنایت به مضمون متن - اطلاعی فراچنگ نیفتاد.

۶- قیس بنی عامر. مجنون بن ملوح بن مزاحم شاعری است عاشق پیشه از مردم نجد. وی اگر چه دیوانه نبود ولی بر اثر عشق لیلی دختر سعد که از کودکی با هم پرورش یافته بودند دچار حیرت و سرگشتگی شد و به مجنون شهرت یافت. در این حالت چنان مردم گریز شد که سر به بیابان نهاد و با ددان و جانوران انس گرفت و گاه در شام و گاه در نجد و گاه در حجاز دیده می شد، تا آنکه او را در میان سنگهای بیابان مرده یافتند و جسدش را به نزد خانواده اش بردند. اشعار وی در دیوانی جمع آوری شده و

به چاپ رسیده است. وفات وی را به سال ۸۰ هجری قمری نوشته اند. نظامی، امیر خسرو دهلوی و عبدالرحمن جامی دربارهٔ مجنون و معشوقه اش لیلی مثنویهای مستقلی پرداخته اند که البته بمصدق الفضل للمتقدم، برتری نظامی راست (لغت نامه دهخدا).

۷- «لیلی» دختر سعد بن ربیع و معشوقهٔ قیس بن ملوح بن مزاحم معروف به مجنون. داستان لیل و مجنون از همان روزگار نخست در افواه ساکنان ایران زمین زیانزد شعرا و ادبا بوده است. در قرن سوم ابن قتیبه دینوری در کتاب اشعر و الشعرا فصلی راجع به قیس عامری و معشوقهٔ وی لیلی باختصار نقل کرده است و بعضی از اشعار مجنون را در اثر خویش وارد ساخته است. سپس محقق معروف ابوالفرج اصفهانی، اخبار مربوط به این عشق را در کتاب نفیس «آغانی» جای داد... بابا طاهر، رابعه بنت کعب، منوچهری، سنایی، مولوی، عراقی، و سعدی از این عشق یاد کرده اند. بسیاری از شاعران دیگر نیز این داستان را به نظم در آورده اند. (لغت نامه دهخدا).

۸- میه یا می نام معشوق ذی الرمه شاعر عرب است. او دختر یکی از ملوک عرب بود (فرهنگ تلمیحات، ص ۵۶۹).

۹- غیلان، مکنی به ابوالحرث، عاشق میه (۷۷-۱۱۷ ه. ق).

-۱۰

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ	فَمَرَعِي لِفُزْلَانٍ وَ دَيْرٍ لِرُهْبَانٍ
وَ بَيْتٍ لَأَوْتَانٍ وَ كَعْبَةٍ طَائِفٍ	وَ الْوَاخِ تُوْرَةٍ وَ مُصْحَفٍ قُرْآنٍ
أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ	رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي
لَنَا أَسْوَةٌ فِي بَشَرٍ هُنْدٍ وَ اخْتِهَا	وَ قَيْسٍ وَ لَيْلَى، ثُمَّ مَيِّ وَ غِيْلَانٍ

(ترجمان الاشواق، طبع بیروت، ۱۳۸۱ ه. ص ۴۴-۴۳).

اصل تفسیر بیت آخر، از زبان ابن عربی، بدین قرار است:

«الحب من حيث ما هو حب لنا و لهم حقیقه واحده غیر ان المحبین مختلفون لکونهم تعشقوا بکون و انا تعشقنا بعین والشروط و اللوازم و الاسباب واحده فلنا اسوة بهم، فان الله تعالی ما هم مولا و ابتلا هم بحب امثالهم الا ليقیم بهم الحج علی من ادعی محبته و لم بهم فی حبه هیمان هؤلاء حین ذهب الحب بعقولهم و افنا هم عنهم لمشاهدات شواهد محبوبهم فی خیالهم» (ترجمان الاشواق، ص ۴۴).

۱۱- شیخ فریدالدین محمد بن ابراهیم نیشابوری معروف به شیخ عطار (حدود ۶۱۸-۵۴۰ ه. ق.)، نویسنده و شاعر و صوفی مشرب ایران و از پیشروان جلال الدین مولوی در نظم مثنوی عرفانی، در کدکن متولد شد و سپس به نیشابور رفت. پدرش، ابوبکر ابراهیم، نیز مثل خود وی عطار بوده است

و با وجود اشتغال به این حرفه، از ذوق عرفان و معنی نیز خالی نبوده است. عطار از تأثیر تربیت پدر - که ظاهراً تا حدود ۶۰ سالگی شاعر، زنده بوده است - در عین اشتغال به طب و داروسازی، به عرفان و تصوف نیز گرایش یافته است. با شواهد و قرائن متعددی که از مواضع مختلف آثار خود او بدست میآید، شیخ عطار در مدارج سلوک ظاهراً مستفید از معنویت شیخ ابوسعید ابوالخیر بوده است، و تعظیم و تجلیل فوق العاده ای که در آثار خویش نسبت به وی کرده است باین سبب است.

عطار، به شهادت مجموعه آثار خویش، گذشته از طب و ادویه، در حکمت و نجوم و ادب و علوم دینی نیز بصیرت داشته است. مع هذا، نسبت به فلسفه نظر خوبی نداشته و بیشتر به عرفان علاقه میورزیده است و بخصوص به قصص و اقوال صوفیان شوق خاصی نشان میداده است و خود وی در مقدمه تذکرة الاولیاء سبب توجه و اهتمام خاص خود را به قصه ها و سخنان مشایخ و فواید حاصل از نقل و ذکر کلام مشایخ را بیان میکند.

آثار عطار متعدد است، و در تعداد آنها نیز روایات تذکره نویسان مبالغه آمیز مینماید. از ۴۰ تا ۱۹۰ کتاب به او نسبت داده اند. در انتساب آثار ذیل به عطار تقریباً تردیدی نیست: الهی نامه، امرا نامه، منطق الطیر یا مقامات طيور، خسرو نامه، مصیبت نامه، جواهر نامه، شرح القلب، مختار نامه، دیوان قصاید و غزلیات و تذکرة الاولیاء. درباره وفات او نیز مشهور آنست که در نیشابور به دست مغول کشته شده است. (دایرة المعارف فارسی مصاحب، باختصار).

۱۲- رقام، از صوفیه معاصر ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۵ هـ. ق.)، که ترجمه احوال وی از عطار و قشیری و هجویری فوت شده است. در وقعة صوفیان، رقام نخستین کسی بود که سیاف وی را به کشتن فراخواند و نوری برجست و بجای وی نشست. رقام مصاحب نوری و جنید و سمنون محب و ابو حمزه بوده است. از احوال و سخنان وی اطلاع چندانی در دست نیست و اکثر تذکره نویسان صوفیه، تنها نام وی را ذیل «وقعة صوفیان» آورده و برآن سخنی نیفزوده اند.

۱۳- زنده جمع زندیق است و زندیق یعنی ملحد و دهری و بعضی گویند کلمة فارسی است که معرب شده واصل آن زنده بوده است. و زنده کسی است که قائل بدوام دهر است و بعضی گویند منسوب به زند کتاب مزدك است که تأویل کتاب مجوسی است که زردشت آورده است و زنادقه عبارت از مانویه اند. و بالاخره گفته شده است که زند دین است یعنی کسانی که بدین زند گرویده اند. در کشاف است که زندیق کسی است که ثنوی مذهب باشد و قائل بنور و ظلمت و یزدان و اهرمن است و خالق خیر را یزدان و خالق شر را اهرمن داند و بعضی گویند کسی است که منکر قیامت و خدا باشد.

(فرهنگ علوم عقلی، ص ۲۸۸، نه نقل از: دستورالعلماء، ج ۲، ص ۱۵۷، کشاف، ص ۶۱۷).

۱۴- صدق درستی و راستی و مطابقت با واقع و مقابل با کذب است و خبر صادق یعنی خبر درست و مطابق با واقع و کاذب یعنی غیر مطابق با واقع و از نظر اخلاقی فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سر و علانیه او کند. اقوالش مطابق نیت باشد و افعال مطابق احوال آنچنان که نماید باشد و لازم نبود که آنچنان که باشد نماید و رسول صل الله علیه و سلم بر آن تحریض فرموده است که عَلَیْكُمْ بِالْصِّدْقِ فَإِنَّهُ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ (مصباح الهمدانی، ص ۳۴۴) و گفته اند که تَكْلَفُ عَيْنٍ تَخْلَفُ است از حقیقت صدق و التَّصَوُّفُ تَرُكُ التَّكْلُفِ (همان، ص ۳۴۶).

ابوجعفر خلدی رحمه الله از جنید پرسید که میان صدق و اخلاص هیچ فرق هست؟ گفت بلی: الصِّدْقُ أَصْلٌ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْإِخْلَاصُ فَرْعٌ وَهُوَ تَابِعٌ (همان، ص ۳۴۵). و گفته اند: علامة الصدق فی التوحید قطع العلاقات و مفارقة العادات و هجران المعارف (کشف الاسرار، ج ۴، ص ۱۲۰). حافظ فرماید:

بصدق کوش که خورشید زاید از نفست      که از دروغ سیه روی گشت صبح نخست  
جنید حقیقت صدق را با تقیه مغایر دانسته و گفته: «حقیقت صدق اینست که راست گویی اندر کاری که اندر آن نجات نیابی مگر بدروغ». سهل عبدالله گوید: «اول خیانت صدیقان حدیث ایشان بود با نفس» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۱-۳۳۰). خواجه عبدالله گوید: «صدق راستیست و صدق را سه وجه است: اول درجه ظاهر، و باطن، و غیب. اما آنچه ظاهر است سه چیز است: در دین صلابت، و در خدمت سنت، و در معالیم حسنت؛ و آنچه باطنست سه چیز است: آنچه گویی کنی، و آنچه نمایی داری، و از آنچه که آواز دهی باشی؛ و آنچه غیب است سه چیز است: آنچه خواهی یابی، و آنچه نیوشی به بینی، و بنزدیک وی آنچه می شمری باشی». (هد هیدان، میدان ۶۱، ص ۵۰).

۱۵- ایثار برگزیدن او لیترست بر آنچه کمینه تر. ایثار بر سه چیز است: یکی ایثار از دنیا بر خلق و دیگر ایثار از عمر بر دل و سیم ایثار از علایق بردین (صد هیدان، میدان ۶۵، ص ۵۲). ابوحفص حداد گفت: «ایثار آن است که مقدم داری نصیب برادران بر نصیب خود در کارهای دنیا و آخرت» برسیدند: «بخیل کی است؟» گفت: آن که ایثار را ترک کند در وقتی که به آن محتاج بود». ابوعبدالله محمد بن فضل گفت: «ایثار زاهدان به دقت بی نیازی بود و ایثار جوانمردان به وقت حاجت». ابوعلی دقاق گوید: «مراتب سخاوت سه قسم است: سخاوت وجود و ایثار. هر که حق را بر نفس خود برگزیند صاحب سخاوت است و هر که حق را بر دل خود برگزیند صاحب جود است و هر که حق را بر جان خود گزیند صاحب ایثار است». (تذکرة الاولیاء، ص ۳۹۸، ۵۲۰، ۶۵۵).

۱۷- داستانی که نیکلسن به بایزید نسبت می دهد، سعدی به شبلی منسوب کرده است که

می شنویم:

یکی سیرت نیک مردان شنو	اگر نیک بختی و مردانه رو
که شبلی زحانوت گندم فروش	بده بردانبان گندم بدوش
نگه کرد موری در آن غله دید	که سرگشته هر گوشه ای میدوید
ز رحمت بر آن شب نیارست خفت	بمأوای خود بازش آورد و گفت
مروّت نباشد که این مور ریش	پراکنده گردانم از جای خویش

(کلیات سعدی، ص ۲۷۸)

۱۸- وحدت وجود، بنگرید به یادداشت شماره ۴۸ مقدمه.

۱۹- حلولی، پیرو فرقه ای از صوفیه که گمان برند ذات باری تعالی در تن آدمی حلول تواند کرد، مقابل اتحادی. حلولیان معتقدند که روح حق تعالی در آدم و بیغبران و امامان حلول کند و در علی (ع) و فرزندان ایشان این حلول پایان پذیرد. گروهی از متصوفه مبطله هستند که گویند نظر بر روی امردان و زنان مباح است و در آن حال رقص و سماع کنند و گویند این صفتیست از صفات خدا تعالی که بما فرود آمده و مباح و حلال است، و این کفر محضست. فرقه ای از صوفیان به حلول و امتزاج منسوبند و سالمیان و مشبهه بدیشان تعلق دارند. هجویری حلولیان را یکی از دو فرقه مردوده صوفیه شمارد. (لغت نامه، «ح»، ص ۷۸۴؛ کشف المحجوب، ص ۲۲۴؛ خاندان نوبختی، ص ۵۸-۲۵۴).

۲۰- ابوعلی فضیل بن عیاض بن مسعود (۱۸۷-۱۰۵ هـ. ق.)، یکی از زاهدان معروف در تاریخ اسلام که سخنان و احوال او مورد توجه مشایخ صوفیه بوده است و او را از طبقه اولای مشایخ شمرده اند. وی در آغاز رازنی می کرد و سبب توبه اش را چنین نوشته اند که وی دلباخته دختری بود، یک شب که در حال بالا رفتن از دیواری بود صدائی شنید که آیاتی از آیات قرآن را در زمینه توبه و بازگشت به خداوند میخواند. فضیل با شنیدن آن آیه متنبه شد و توبه کرد. زادگاه او را ابیورد یا سمرقند نوشته اند و او مدتی از حیات خود را در ابیورد سپری کرد و سپس به کوفه آمد. در آنجا به استماع حدیث پرداخت و پس از آن رحل اقامت در مکه افکند تا در آنجا درگذشت. او از امام ابوحنیفه علم گرفت و عایشه مکّیه از زنان عارف قرن دوم و اوایل قرن سوم از مریدان وی بود. امام شافعی نیز، چون جماعتی بسیار، از وی اخذ حدیث کرده اند. (تذکرة الاولیاء، ص ۱۰۱، ۸۹، ترجمه رساله فشریه، ص ۲۸-۲۷، کشف المحجوب، ص ۲۴-۱۲۰، دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۲۱- «لَا يَجْتَمِعُ مُحِبَّتَانِ فِي قَلْبٍ وَاحِدٍ» [دو دوستی در یک دل جمع نیاید]. محمود کاشانی این



سخن رایبه حسین بن علی علیهما السلام نسبت می دهد: علامت محبت آنست که در دل او محبت دنیا و آخرت نبود چنانکه در اخبار داود است: «یا داود اِنِّی حَرَمْتُ عَلَی الْقُلُوبِ اَنْ یَدْخُلَهَا حُبٌّ وَ حُبٌ غَیْرِی» و شاید که محبت الهی با شفقت بر خلق در یک دل جمع شود و بعضی را آن شفقت محبت نماید و نشان آنکه شفقت است آن بود که اگر صاحب آن را به ایثار طرفی مخیر کنند طرف خلق ترک گیرد چنانکه رسیده است که وقتی حسین بن علی [علیهما السلام] پدر خود را گفت: اَتُحِبُّنِی یا اَبَت ؟ پدرش گفت نعم. حسین [علیه السلام] گفت: اَتُحِبُّ اللّٰهَ ؟ پدرش گفت نعم. حسین گفت: هَیْهَاتَ لَا یَجْتَمِعُ مُحِبَّتَانِ فِی قَلْبٍ وَاحِدٍ . علی علیه السلام بگریست. آنگاه حسین علیه السلام گفت: یا اَبَتِ مَا تَقُولُ لَوْ اَنَّكَ خَیْرَتُ بَیْنِ قَتْلِی وَ تَرْکِ الْاَیْمَانِ . علی علیه السلام گفت: اخْتَارُ الْقَتْلَ عَلَی تَرْکِ الْاَیْمَانِ . حسین علیه السلام گفت: اَبَشِّرْ یا اَبَتِ فَاِنَّ تِلْكَ مُحَبَّةً وَ هَذِهِ شَفَقَةٌ. (مصباح الهمدایه، ص ۴۰۸).

اندر یک دل دو دوستی نتوان داشت      او را بگذار اگر مرا می خواهی

(بوگزیده مرصاد العباد، ص ۲۸۱).

۲۲- رالف والدو امرسن (۱۸۸۲-۱۸۰۳م)، نویسنده و شاعر امریکایی متولد بستن است. در دانشگاه هاروارد تحصیل کرده و ابتدا کشیش شد ولی با مقامات مربوط به کلیسا اختلاف پیدا کرد و استعفا داد (۱۸۳۲). در سال ۱۸۳۳ به اروپا سفر کرد و با ادبیات زمان خود آشنایی بیشتر یافت و مطالعه آثار اروپایی و ادبیات شرقی فکر او را وسعت داد. پس از بازگشت، به سخنرانی و ایراد خطابه ها در باب فلسفه زندگی پرداخت. در ۱۸۳۶ اولین اثر خود را بنام طبیعت، دریاب فلسفه ایدآلیستی خویش و بر ضد فلسفه مادی امریکایی نشر کرد. در ۱۸۳۶ در تشکیل گروهی که طرفدار مذهب «وجود برترین» بودند همکاری نمود. در خطابه ای که در ۱۸۳۸ در مدرسه الاهیات هاروارد ایراد کرد، اظهار داشت که راه رستگاری را باید در نفس خود جستجو کرد، و این امر مسیحیان را چنان خشمگین ساخت که تا ۱۸۶۶ دیگر او را به هاروارد دعوت نکردند. از آثارش مقالات (۴۴-۱۸۴۱)، هردان نماینده (۱۸۵۰) خصوصیات انگلیسی (۱۸۵۶)، راه زندگی (۱۸۶۰)، اجتماع و انزوا (۱۸۷۰)، نامه ها و هدفهای اجتماعی (۱۸۷۵)، و تاریخ طبیعی فهم (۱۸۹۳ [اصل]) است. دیوان اشعارش اول بار در ۱۸۴۷ به طبع رسید. در نثر سبکی زیبا و خالی از ابهام داشت. (دائرة المعارف فارسی مصاحب).

۲۳- بنگرید به: یاد داشت شماره ۱۹ مقدمه .

۲۴- فلسفه نوافلاطونیان، یا افلاطونیان جدید، آخرین مکتب فلسفی یونانی و رومی است که بعثت آن که مؤسسان آن به فلسفه افلاطون توجه نمودند به فلسفه نوافلاطونی شهرت یافت. با آن که فلاسفه متعددی، از جمله فیلم یهودی، در رونق دادن این مکتب تاثیر داشته اند، ولی مؤسس اصلی آن را

باید فلوپین دانست. فلسفه نوافلاطونی جنبه عرفانی شدیدی دارد. به اعتقاد نوافلاطونیان همه جهان از وجود یکتا و واحدی به طریقه فیض صدور یافته است. به همین ترتیب که از ذات احدیت عقل کل، صدور یافت و از عقل کل نفس کل پدید آمد و آنگاه نفوس جزئی به پدیدار آمدند و سپس اشیا مادی. یوستینیانوس (ژوستینین) امپراطور روم در سال ۵۲۹ میلادی مکتبهای فلسفی را بست و مکتب نوافلاطونی نیز تعطیل شد. اما، تاثیر آن همچنان بر جای ماند. فلسفه نوافلاطونی در عهد خسرو انوشیروان (۷۹-۵۳۱ م) بسبب مهاجرت عده ای از فلاسفه مکتب آتن به این سرزمین در ایران رواج یافت و ترجمه هایی از آثار فلوپین در حوزه بغداد، در دوره اسلامی رواج این فلسفه را در ممالک اسلامی وسیله گردید. (فرهنگ فارسی معین، تاریخ الحکماء قفطی، ص ۵۵-۳۵۳).

۲۵- دکتر ویلیام رالف اینگ (۱۹۵۴-۱۸۶۰ م)، عالم و نویسنده بریتانیایی است. وی استاد الهیات دانشگاه کمبریج بود و از سال ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۱ در آنجا خدمت کرد. از میان آثارش کتاب «عرفان مسیحی» (۱۸۹۹) مشهور است. (زندگینامه علمی دانشوران و بیشتر)

۲۶- بنگرید به: یادداشت شماره ۵۵ فصل یک.

۲۷- موافقت یکی از اصول مهم تصوف است خواه موافقت با پیر یا با همه ارباب سلوک در امر یا اموری که بر آن اتفاق کرده اند و سالک هنگام بیعت با پیر به شرط موافقت در هر امری و تا پایان عمر تعهد می کرده است و عدم موافقت نشانه نو مسلمانی و عدم آشنایی به آداب و مقررات سلوک تلقی می شده است، چنانکه اویس قرن گوید: شرط دوستی موافقت است و منصب موافقت و ادب منصبی دیگر است. هم او گفت که موافقت از دین است. (تذکرة الاولیاء، ص ۲۳).

۲۸- علم یقین عبارتست از ظهور نور حقیقت در حالت کشف استعار بشریت به شهادت وجد و ذوق نه به دلالت عقل و نقل و مدام که از ورای حجاب نماید آن را نور ایمان خوانند و چون از حجاب مکشوف گردد آن را نور یقین خوانند. ابولقاسم قشیری گوید: یقین عبارت از علمی است که صاحب آن را دران شکی نباشد و علم یقین عبارت از یقین است و عین الیقین نفس یقین است و علم الیقین علمی است که بشرط برهان بود و عین الیقین بحکم بیان و حق الیقین به نعت العیان و لذا علم الیقین برای ارباب عقول است و عین الیقین برای اصحاب علوم است و حق الیقین برای اصحاب معارف. کاشانی گوید: علم الیقین مثل آن که کس به استدلال از مشاهده شعاع و ادراک حرارت در وجود آفتاب یقین کند و عین الیقین که به مشاهده جرم آفتاب در وجود او یقین کند و حق الیقین که به تلاشی و اضمحلال نور بصر در نور آفتاب به وجود آن یقین کند. و بالجمله به عقیده صوفیان دانستن معنوی بر سه گونه است: علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین. در حالت اولی آدم به استدلال عقلی معلوم را دریابد و در حالت دوم

یقین و معلوم را مشاهده کند و در حالت سوم به حقیقت برسد. بعضی گویند که مراد آنها از علم الیقین علم معاملات دنیاست و عین الیقین حال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیاست و حق الیقین به کشف رویت اندر بهشت است.

هجویری گوید: «علم الیقین درجه علماست بحکم استقامت شان بر احکام امور و عین الیقین مقام عارفان بحکم استعدادشان مر مرگ را و حق الیقین فناگاه دوستان بحکم اعراضشان از کل موجودات، پس علم الیقین بمجاهدت و عین الیقین بموانست و حق الیقین بمشاهدت بود.»

صاحب التصفیة گوید: بدانکه دل را منازل است چون سلامت و انابت و وجل و سکونت و طمأنینت، و هر یکی را در منزلی خاصیتی دهد ویرا و قراری و فراری نماند تا آنگاه که از تصورات جوانب و تعلقات بجهات بر خیزد و یکباره بولایت علم راه یابد و زنگار جهل از آینه بصیرت او زایل شود و صیقل فضل از دل آن مرآة را بزداید یا بنار محبت یا بنور معرفت تا آنگاه که صافی گردد و در آن صفا بحقیقت الهیت عالم شود. چون علم جمال خویش از نقاب غیب عرض کند ضمیر دل بجمال علم محیط گردد آن احاطت را علم یقین گویند. چون از پرده برون آید و نقوش او را بکیفیت و کمیت بدیده دل مطالعت کند آنرا عین الیقین گویند. و چون آن نقوش مرکوز صفت او شود و منقوش مکن او گردد که از زوال و فساد آمن شود آنرا حق الیقین گویند. (التصفیة فی احوال المتصوفه، ص ۸۲-۳۸۱، ۱۹۸، کشف المحجوب، ۴۹۷، ۴۹۸، مقدمه گلشن راز ص ۱۰۶، رساله قشربه، ص ۴۴، ترجمه رساله قشربه، ص ۱۳۰، مصباح المهدی، ص ۵۲، فرهنگ عرفانی، ص ۶-۲۵۸).

۲۹- رابعه، بنگرید به: یادداشت شماره ۲۴ فصل یک.

۳۰- آنچه در متن اصلی کتاب آمده برداشت نیکلسن است و با نص گفته عطار متفاوت. و اینک عین عبارت عطار: و گفت: «بهشت را نزد دوستان حق خطری نباشد و با این همه که اهل محبت به محبت مهجورند کار آن قوم دارند که اگر خفته و گر بیدارند، طالب و مطلوبند. و از طلبکاری و دوستداری خود فارغ اند. مغلوب مشاهده حق اند که بر عاشق، عشق خود دیدن تاوان است و در مقابله مطلوب به طلبکاری خود نگرستن در راه محبت، طغیان است.» (تذکرة الاولیاء، ص ۱۹۳).

۳۱- آدم نام نخستین فرد انسانی است که بر کره خاک پدید آمد یا پدر مردم موجود از یک نسل زیرا که در بعضی روایات آمده است که پیش از این آدم که ما می شناسیم آدمی دیگر بود و پیش از آن، آدم دیگر و هكذا، یعنی چند بار انسان در سطح زمین پدید آمد و توالد و تناسل کرد و بعلی منقرض گشتند، باز انسان دیگر آفریده شد و شماره این آدمها محصور نیست.

خداوند تعالی در قرآن کریم گاهی آدم را بلفظ بشر و گاه بلفظ انسان ذکر کرده است (نثر طویلی،

ص ۱۵-۱۳).

۳۲- **سلامان و ايسال**، عنوان قصه‌ای فلسفی به عربی و به شیوه نمادی است که به ابن سینا منسوب است... خواجه نصیرالدین طوسی دو روایت از قصه را پیدا کرده است: یکی روایتی است منسوب است به ابن سینا و خواجه خلاصه‌ای از آن را با تأویل قصه در شرح اشارات خویش آورده است، دیگر روایتی است که نه تر که بوسیله حنین بن اسحاق از یونانی به عربی نقل شده است و ظاهراً از سلسله کتب حکمت هرمسی بوده است. همین روایت اخیر است که جامی آن را با شرح و تأویلی صوفیانه در بحر مثنوی مولوی به نظم آورده است. در روایت حنین و جامی، سلامان جوانی است که بدام محبت زنی ايسال نام گرفتار می شود و هومانوس، پادشاه یونان، برای استخلاص او ازین محبت ناروا، ايسال را نابود می کند. در روایت منسوب به شیخ، سلامان و ايسال نام دو برادر است که زن سلامان عاشق ايسال میشود، و چون ايسال به عشق او تسلیم نمیشود به مکر زن مسموم میشود... در رساله حی ابن یقظان شیخ هم ذکر سلامان و ايسال (یا آسال) بطور فرعی و تبعی آمده است. (نقل به اختصار از: ۱۵ یرة المعارف فارسی مصاحب).

۳۳- **مایستر اِکهارت** (حدود ۱۳۲۸-۱۲۶۰ م)، استاد فیلسوف و متأله عارف مشرب آلمانی از فرقه دومینیکیان است و بانی نهضت عرفانی آلمانی در قرن چهاردهم میلادی. او متهم به ارتباط با بگاراها شد [بگاراها: انجمنهای دینی مردان که نخستین بار در ۱۲۲۰ در لوون (در بلژیک حالیه) شناخته شد، و سپس در هلند، آلمان، فرانسه، و ایتالیا منتشر گردید. سازمان آنها مانند سازمان بگینها بود. بگاراها معتقد بودند که انسان در این دنیا میتواند بچنان مرحله‌ای از کمال برسد که اعمال صادر از او را نتوان گناه شمرد. اگر چه شورای دینی وین آنها را محکوم کرد (۱۳۱۱)، تا قرن ۱۵ م باقی ماندند.] و پاپ یوهانس بیست و دوم، هفده فقره از تعالیم او را بدعت شناخت و محکوم کرد (۱۳۲۹). (۱۵ یرة المعارف فارسی مصاحب، فرهنگ فارسی معین).

۳۴- **قدیس آوگوستین** (یا آوگوستینوس) (۴۳۰-۳۵۴ م) مجتهد بزرگ کلیسا که ابتدا به مذهب مانوی گروید و سپس تحت تأثیر تعالیم قدیس آمبروسیوس دوباره به دین مسیح درآمد. اسقف شهر هیپو بود. در تقریر تعالیم مسیحیت بدی طولی داشت. متألهان مسیحی اعم از کاتولیک و پروتستان او را استاد الهیات دانسته و از آثارش اعترافات و مدینه الهی است (۱۵ یرة المعارف مصاحب، فرهنگ فارسی معین، درد جاودانگی، ص ۸۰).



## اولیا و کرامات<sup>۱</sup> [۱]

فرض کنیم که مسلمانی معمولی بتواند انگلیسی بخواند و یکی از کتابهای معتبر و تحسین برانگیز طبع انجمن تحقیقات روانی را در اختیار وی قرار دهیم. برای همدلی و درک احساسات وی در چنین وضعی، تنها کافی است تصور کنیم یکی از دوستان دانشمندان ما را به مطالعه رساله ای دعوت کند که در آن شواهدی از تلگراف و ضبط مسجل ارتباطات تلگرافی آمده است.

هر دو احساس مشترك و مشابهی خواهیم داشت. آن مسلمان، با احتمال، در امر تلگراف نوعی روح - عفريت يا جن - خواهد دید. دور آگاهی<sup>۲</sup>، یا ارتباط روحی از دور و پدیده های خفیه و اسرار آمیز مشابه را واقعیاتی بدیهی و درست خواهد انگاشت. هرگز وضعی پیش نمی آید که او را ناگزیر از جست وجو و بررسی آنها سازد. ساختار ذهن و فکر او به گونه ای است که مانع نفوذ این اندیشه می شود که نیروهای مافوق طبیعی هم احتمالاً از قانون تبعیت می کنند. به باور او - که چاره ای جز این اعتقاد ندارد - دنیای نادیده ای که «اطراف ما» و دوران کودکی ما را فرا می گیرد حقیقتی بی چون و چراست و در هر زمان و مکانی وجود دارد؛ دنیای که هرگز خارج از دایره پرگارش نیستیم. دنیایی که در دسترس است و تا حدی همگان به کشف و شهود آن نایل می شوند، هر چند ارتباط آشکار و آزادانه با آن امتیازی است که تعداد انگشت شماری از آن برخوردار می شوند. بسیاری فراخوانده شده، اما معدودی برگزیده می شوند.

«هر شبی از دام تن ارواح را می رهایی می کنی الواح را»

می رهند ارواح هرشب زین قفص	فارغان از حکم و گفتار و قصص
شب ز زندان بی خبر زندانیان	شب ز دولت بی خبر سلطانیان
نی غم و اندیشه سود و زیان	نی خیال این فلان و آن فلان
حال عارف این بود بی خواب هم	گفت ایزد هم رقد زین مرم
خفته از احوال دنیا روز و شب	چون قلم در پنجه تقلیب رب <sup>۳</sup>

صوفیان همواره بر این باورند و اعلام هم کرده اند که برگزیدگان خداوندند. قرآن کریم در موارد بسیار به برگزیدگان اشارت دارد. به عقیده ابن نصر سراج [۲] صاحب «کتاب اللمع»، این لقب نخست به انبیا تعلق دارد که بواسطه عصمت<sup>۴</sup> و مقام وحی و نیز رسالتی که دارند، برگزیدگان حق اند؛ و در مرتبه بعد به مسلمانانی اطلاق می گردد که به واسطه عبادت و ایمان صادقانه و مجاهدت نفس<sup>۵</sup> و دل بستگی سخت به حقایق ابدی در زمره اولیایند. صوفیان برگزیده جامعه مسلمین و اولیا منتخب صوفیه اند.

اصفیای مسلمان را بطور کلی دلی (ج: اولیا) می خوانند. این واژه به معنای گوناگون به کار می رود و مشتق از ریشه ای به مفهوم «نزدکی» است و معانی نزدیکترین خویشاوند [وارث]، حافظ، و دوست را در بر دارد. در قرآن مجید آن را به خداوند بعنوان صاحب و بزرگ مؤمنان، به ملائکه یا بت هایی که گمان می رود حامی عبادت کنندگان خوداند، و به مردمی که از عنایت خاص خداوند برخوردارند نسبت داده می شود. حضرت محمد (ص) یهودیان را که مدعی بودند اولیاءالله اند مورد عتاب قرار می دهد. صوفیان به رغم معانی بنسبت مبهم و دو پهلوی این واژه، آن را برگرفته اند و نشانه کسانی می دانند که مقام قدسی دارند و به خدا نزدیکند؛ کسانی که به واسطه عنایت خاص خداوند موهبت انجام اعمال فوق طبیعی به آنان عطا می شود، یعنی کرامات و خوارق عادات، دوستان خداوندند و مصداق آیه شریفه «آگاه باشید که اولیاء حق را نه ترس است و بیم و نه اندوهگین باشند»<sup>۶</sup> [۳] هر که به آنان زحمتی رساند با خدا دشمنی کرده و معصیتی را مرتکب شده است.

گرچه در اسلام به لحاظ لفظی الهام [۴] اولیاء از وحی [۵] انبیا متمایز است و مرتبه ای

۳. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، هشوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۸۸-۳۹۳.

۵. self-mortification.

۴. sinlessness.

۶. قرآن، سوره یونس (۱۰) آیه ۶۲.

نازltr دارد، اما در عمل یکسان شمرده می شود. اولیا بواسطه ارتباط نزدیک با خدا به مقامی دست می یابند که گاه حجاب میان آنان و عالم ماوراء طبیعی، یا به قول مسلمانان عالم غیب، برداشته می شود و در حال جذبه به مقام نبوت می رسند. شرط لازم حصول این مقام نه علم عمیق به مسایل الهی، نه اخلاص و سرسپردگی به اعمال خیر، نه زهد، و نه پاکی اخلاقی است؛ ولی ممکن است واجد یا فاقد همه این صفات باشد، اما تنها صفتی که ولی باید بدان متّصف باشد جذبه و بیخودی است که نشان پرونی و آشکار فنا<sup>۷</sup> یا رهایی از تعنّیات شخصی بشمارست. هر که بدین سان مجذوب حق شود ولی<sup>۸</sup> است و هنگامی که چنین اشخاصی از طریق داشتن قدرت ظهور کرامات باز شناخته شوند نه تنها پس از مرگ، که در حال حیات نیز به عنوان اولیا مورد احترامند. اولیا اغلب به گمنامی زندگی می کنند و گمنام می میرند. هجویری گوید: «از ایشان چهار نفراند که مکتوماندند و مریکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کل احوال از خود و از خلق مستوراند»<sup>۹</sup>.

اولیا سلسله مراتبی نامرئی دارند که به عقیده صوفیان نظام دنیا برآن استوار است. آن که در رأس آنهاست «قطب»<sup>۱۰</sup> [۶] لقب دارد. او بزرگترین و والاترین صوفی عصر خود است و ریاست عالیه محافل ایشان را برعهده دارد. اعضای این محافل را هیچ مانع زمانی و مکانی از حضور باز نمی دارد، به سهولتی که افراد عادی از راهها می گذرند بزرگان صوفیه دریاها و کوهها و صحراها را پشت سر می گذارند و از اطراف و اکناف زمین در طرفه العینی طی الارض می کنند و گرد هم می آیند. بعد از قطب، دیگر طبقات و درجات اولیا، در منزلتی فروتر قرار دارند. هجویری آنان را به ترتیب تصاعدی چنین برمی شمرد: «... اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگاه حق جل جلاله سیصداند که ایشان را اخیر [۷] خوانند، و چهل دیگر که ایشان را، ابدال [۸] خوانند و هفت دیگر که مرایشان را ابرار [۹] خوانند و چهارند که مرایشان را اوتاد [۱۰]، خوانند و سه دیگراند که مرایشان را نقیب [۱۱]، خوانند...»<sup>۱۱</sup>.

«همه اینها یکدیگر را می شناسند و بی رضایت یکدیگر نمی توانند عمل کنند.

۷. passing-away.

۸. اگر زنی به مقام ولایت رسد، ولیّه خوانده می شود. - م.

۹. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۲۶۹.

۱۱. همانجا.

۱۰. Axis.



کار اوقات این است که هر شب گرد زمین طواف کنند، و اگر نقطه ای باشد که چشم آنان بدان نقطه نیفتد، دیگر روز در آن جا عیب و آشوبی رخ خواهد نمود، پس آن گاه باید قطب را با خیر سازند تا عنایت خویش را به این مکان نا استوار و بی ثبات معطوف دارد، به یمن و برکت وی کاستی بر طرف گردد»<sup>۱۲</sup>

ما، در این کتاب، هم خود را با مطالعه و بررسی زندگانی عرفانی فرد مسلمان معطوف می داریم، پس ضروری است حدّ موضوع را هرچه تنگتر بگیریم. نگارنده تمایل داشت بر سر موضوع تشکیلات تاریخی و ظاهری تصوف، بمنزله مکتبی خاص اولیا، باقی بماند و به تشریح روند تطوری پردازد که از آن راه بولی، در حلقه کوچکی از دوستان خصوصی به گفتگو و ارشاد می پرداخت، و نخست، معلم و رهنمای روحی مریدانی می شد که در طی حیات گرد او می آمدند، و سرانجام در رأس سلسله و طریقتی دینی قرار می گرفت که به نام او معروف می گردید. زمان تشکیل نخستین انجمن اخوت به قرن دوازدهم میلادی (قرن ششم هجری قمری) باز می گردد. در انجمنها و سلسله ها، علاوه بر اعضا - که، درویش، خوانده می شوند - شمار زیادی از برادران متصوف نیز با آنها رفت و آمد و ارتباط دارند، به همین خاطر دامنه تأثیر و نفوذ تصوف، همه طبقات جامعه مسلمان را فرا می گیرد. این مجامع و حلقه ها «مستقل اند و مسیر رشد و نمو خود را طی می کنند. میان آنها همچشمی هست، اما بریکدیگر فرمان نمی رانند. هر فرقه در عقیده و عمل راه خود را می پیماید و تنها روح جهانی و حدود شریعت اسلام آن را محدود می سازد. بدین سان، آیینهای غریب و نقایص اخلاقی جدی، آسان و آشکار رشد می کنند. اما حدّ آزادی رعایت می گردد»<sup>۱۳</sup>. البته، دگر نوعی نمی تواند سلسله و طریقه ای بی افکند، اما اسلام - نه کمتر از مسیحیت - افرادی به جامعه تحویل داده است که در مقیاسی عظیم، اشراق روحی گسترده و کارمایه و استعداد خلاق را در انجام امور در آمیخته اند. از دیدگاه اسلام، دامنه اطلاق مفهوم واژه دگر - به فردی که وجودش در ید اختیار خداوند می باشد - بس پهناور است: دامنه استعمال عام آن از بزرگترین عرفا چون جلال الدین رومی و ابن عربی تا کسانی که عقل از آنان باز گرفته شده است - یعنی قربانیان و مبتلایان به صرع و حمله های عصبی، سبک مغزان نیمه عاقل، و مجانین بی آزار [که در بین صوفیه به عقلای مجانین [۱۲] معروفند] - همه را در بر می گیرد.

۱۲. نویسنده مأخذ این سخنان را نیاورده است. - م.

۱۳. D.B. Macdonald, *The Religious life and Attitude in Islam*, P.164.

قشیری<sup>۱۴</sup> [۱۳] و هجویری [۱۴] به این پرسش که: آیا ولی می تواند از ولایت خود آگاه باشد؟ پاسخ مثبت می دهند. مخالفان آنان احتجاج می کنند که آگاهی ولی از مقام ولایت اطمینان یافتن از رستگاری اوست که امری ناممکن است، چه آگاهی بر سعادت اخروی هیچ کس را مسلم نیست. دلیل موافقان این است که احتمال دارد خداوند از روی کرامت ولی را از رستگاری مقدر وی مطمئن سازد و در همان حال او را در سلامت نفس نگاهدارد و از نافرمانی حفظ کند. ولی، چون پیامبران، معصوم نیست؛ اما پشتوانه حفظ حق و عنایت ربوبی تضمینی است که نمی گذارد ولی به ورطه گناه در غلتد، هرچند احتمال دارد موقت بیراهه رود. به اعتقاد بسیاری از بزرگان اهل تصوف، مقام ولایت بسته به ایمان است نه سلوک و عمل، بطوری که هیچ گناهی جز کفر سقوط آن را موجب نمی شود. این نظریه مخاطره آمیز که بایی را در خلاف شریعت و تنازع احکام می گشاید، با تأکید به رعایت احکام شرع اعتدال یافت. حکایت زیر که از بایزید بسطامی نقل شده، بیانگر نگرش رسمی تمامی پیروان تصوف است؛ پیشگامانی که در کتابهای اسلامی درزمره بزرگانند.

«نقل است که او را نشان دادند که: فلان جای پیری است بزرگ. به دیدن او رفت. چون نزدیک او رسید، آن پیر آب دهن سوی قبله انداخته بود. در حال بازگشت او را نادیده گفت: اگر او را در طریقت قدمی بودی، خلاف شریعت بر وی نرفتی؛»<sup>۱۵</sup>.

با این حال شماری از اولیا پیروی از ظواهر شرع و احکام را تا زمانی ضروری می شمردند که سالک در مقام مریدی و مرحله سلوک است، و چون بمقام ولایت رسد می تواند از رعایت آنها در گذرد. بنابراین عقیده، ولی مقامی بالاتر از مردمان معمولی دارد و هر عملی از او صادر شود که بظاهر خلاف موازین شرع نماید نباید بر او خرده گرفت و آن را محکوم کرد. درحالی که صوفیان متقدم بر این اعتقاد پای می فشرده که هرگاه از ولی عملی خلاف شرع سرزند، شیاد است؛ اعتقاد عموم نسبت به اولیا و رشد سریع پرستش ولی - به حساب شریعت - به مبالغه و گزافه گویی گرایش داشت و براین ایمان استوار بود که هر آن کس که مشربش سرچشمه عنایت و رحمت الهی است، سرمویی خطا نمی کند، یا دست کم افعال و اعمال او را نباید به ظاهر برسنجید. قصه موسی

۱۴. مؤلف کتاب مشهور [مقالة القشیریة] که در آن تلاش به عمل آمد رخنه میان تصوف و اسلام بسته شود. قشیری در سال ۱۰۷۴ [اصل: سال وفات وی ۴۶۵ هجری برابر ۱۰۸۷ میلادی است. - م] میلادی دار فانی را وداع کرد.

۱۵. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۶۲.

و خضر [۱۵] که در قرآن کریم نقل می شود<sup>۱۶</sup>، نمونه آشکاری است از این دست حقوق الهی که به دوستان خدا عطا می شود. خضر - که در قرآن مجید به نام او اشارتی نمی رود - حکیمی است رازدان که خداوند به او حیات ابدی بخشید و گویند با صوفیان کثیرالسفر هم صحبت می شود و آنان را از علم لدنی خویش بهره ور می سازد. موسی آرزو کرد در سفری وی را همراهی کند تا از فیض تعالیم او بهره مند گردد. خضر باین همسفری رضا داد و شرط کرد که موسی از او سؤالی نکند. «بدین سان آن دو همسفر و بر کشتی سوار شدند. خضر به سوراخ کردن و شکستن کشتی دست آغازید. موسی با تعجب گفت: آیا می خواهی این کشتی را غرق کنی؟، خضر پاسخ داد: نگفتمت که تو بر همصباحی من طاقت نیاری؟، باز روانه گشتند تا به پسری برخوردند، خضر آن پسر را بی هیچ گفتگویی کشت. موسی گفت: چگونه کسی را که بیگناه است و مستحق قصاصی نیست می کشی؟ حقا که به کارهای نادیده و ناشنیده ای دست می یازی؟»

پس از آن که موسی برای سومین بار قول سکوت خود را شکست، خضر عزم جزم کرد او را ترك گوید. خضر گفت:

«اینک پیش از جدایی، حکمت کارهایی را که از من سر زد و تو تاب تحمل آنها را نیاوردی بشنو. کشتی را از آن جهت سوراخ کردم و شکستم که به مردمانی فقیر و زحمتکش تعلق داشت که در دریا کار می کردند و چون پادشاهی جبار پشت سر آن کشتی روان بود و هر کشتی بی عیب و نقصی را غصب می کرد کاری کردم که از خطر تملک آن ستمگر نجات یابد. اما پسری را که کشتم فردی نا صالح شمرده می شد و می ترسیدم با واداشتن پدر و مادر مؤمن خود به گناه و کفر آنان را به زحمت اندازد»

صوفیان مشتاقند آیات و شواهد غیر قابل انکار فوق را دلیل روشن این امر بدانند که مقام ولّی و رای انتقاد بشری است، و این که به گفته جلال الدین رومی حتی دست ولّی چون دست خداست. بیشتر مسلمانان صحت این ادعا را می پذیرند، چه از سنجش اعمال اولیا با معیارهای اخلاقی معمول و مرسوم تن می زنند. توجیه ما بعدالطبیعی این امر را در فصل پیش آورده ام.

امر خارق عادت‌ی را که به دست وکی انجام می‌شود «کرامت» اصطلاح می‌کنند که عنایتی عطا شده از سوی خداست، در حالی که خارق عادت‌ی که از نبی صادر می‌شود «معجزه» نام دارد، عملی که هیچ کس برانجام آن قادر نیست. تمیز میان کرامت و معجزه چندان روشن نیست و مورد اختلاف است، اما وجه تمایز فوق‌راه‌فراری است در برابر اعتراض کسانی که قدرت ظهور کرامت اولیا را دست‌درازی آشکاری به امتیاز ویژه پیامبران تلقی می‌کنند. صوفیانی که به شباهت بنیادین معجزه و کرامت مقررند، در نمایاندن تفاوت ویژگیهای هر یک، به زحمت می‌افتند؛ هرچند، ادعا می‌کنند که اولیا شاهدان زنده پیامبرند و تمامی کرامت آنان در حقیقت از وی سرچشمه می‌گیرد؛ چون قطره‌ای که از ظرفی لبالب از عسل فرو چکد. این رأی درستی است و عارفان مسلمانی که شریعت و حقیقت را می‌پذیرند از آن پشتیبانی می‌کنند؛ گرچه در مواردی، بیش از عقیده‌ای پارسایانه به آن بها داده شده است. اغلب به مشکلاتی که صوفیان به‌نگام تلاش در راه‌سازش منطقی با اسلام دچار آن می‌آیند، عنایت کرده‌ایم. اما، واژه «منطق» در این زمینه بسیار گمراه‌کننده است. درست‌اندیشی اروپاییان مشتاق به ادیان شرقی زمانی آغاز می‌شود که در می‌یابند باورهای نامتجانس، آرام و بی‌دردسر، در ذهن شرقیان جای می‌گیرد؛ عقایدی که اذهان غربیان نمی‌تواند میان آنها هماهنگی منطقی برقرار سازد. شرقیان، این معتقدان مخلص و صادق از نامتجانس بودن این عقاید بکلی بی‌خبرند؛ تناقضاتی که برقی آنها چشم‌غریبان را می‌آزارد، هرگز آنان را به زحمت نمی‌اندازد.

صوفیان اوایل چندان اهمیت به‌عنصر معجزه و کرامت نمی‌دادند، ولی بعدها که پرستش اولیا در سلسله‌های درویشان به تمام و کمال شایع گردید، اهمیت بسزا یافت. قشیری گوید: «هرگاه هیچ کرامتی از وکی صادر نشود، خللی به ولایت او نمی‌رساند»<sup>۱۷</sup>. در شیوه زندگی صدر اسلام، برخورد به اقوالی که نیروهای خارق‌العاده را به چیزی نمی‌شمرد، امری معمول و عادی است. از سهل بن عبدالله تستری نقل است که به ظرافت گفت: «بزرگترین مقامات آن است که خوی بد خویش به خوی نیک بدل کند»<sup>۱۸</sup> و در کتاب المصالح [ابونصر سراج] نمونه‌هایی بی‌شمار می‌آید که خواص اولیا از کرامات اکراه داشتند و آنها را به چشم وسوس می‌نگریستند. نقل است که بایزید گفت:

۱۷. قاسم غنی، پیشین، ص ۲۶۱.

۱۸. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۳۱۵.

«در بدایت احوال، خداوند آیات و کراماتی بمن نشان می داد ولی من به آیات و کرامات توجهی نداشتم، چون خداوند مرا چنین یافت راه معرفت خود را بمن نمود»<sup>۱۹</sup>. جنید بغدادی گفته است که تکیه بر کرامات از جمله «حجابهایی» است که بنده برگزیده را از راه بردن به حریم حقیقت مانع می شود.<sup>۲۰</sup> چنین آیینی از سطح فکر توده مسلمانان بسیار بالاتر بود و سرانجام اندیشه عامیانه مردم از مسئله ولایت، بر تصور و مفهوم عرفانی و اشراقی آن غلبه کرد. همه این هشدارها و وسوسه ها را همان انگیزه و غریزه استواری از میان برد که اظهارات جدی حضرت محمد (ص) را ناچیز شمرد؛ پیغامبر بصراحت فرمود که هیچ چیز ماوراءالطبیعی در مورد من وجود ندارد و این سخن که: «من هم چون شما بشر هستم» [در طی زمان] از پیامبر تاریخ، پیشوایی همه توان و خارق العاده ساخت. تقاضای عامه نسبت به کرامات از میزان عرضه آن در گذشت، اما آن جا که اولیا در اظهار کرامات در می مانند یا کوتاهی می کردند، و هم و خیالی سرزنده از زود باوری به نجات آنان می آمد و آنها را نه آن گونه که بودند، بل آن گونه که می بایست باشند، معرفی می کرد. افسانه های شگفت انگیز اولیا، سال بسال فزونی می یافت و شکوهمندتر می شد، زیرا مدام از دریای بی انتهای افسانه ای شرقی مایه می گرفت و گوهرهای تازه از آن برمی آورد. بر تظاهر اولیا، یا آن چه به آنان نسبت می دادند، مدام افزوده شد و افسانه هایی که درباب آنان پرداختند یا از زبان آنان نقل کردند بیش از پیش راه اغراق پیمود. دنباله این فصل را به بیان شرحی اختصاص می دهم که نمونه ای از گستره پهناور متون قرون وسطاست که در آن «ولی» تصویر می شود.

ولی مسلمان به صدور کرامت، از قبل خویش قابل نیست، بلکه می گوید «فلان کرامت به من داده شد یا بر من ظاهر شد». بنابر نظری، احتمال دارد از کرامت آگاهی کامل داشته باشد، اما بسیاری از صوفیان معتقدند که چنان «ظهوری» جز در حال خلصه و بیخودی، یعنی زمانی که ولی کاملاً تحت اراده الهی است، روی نمی نماید. در آن هنگام، ولی هیچ تعین و تشخیصی ندارد و آنان که در آن حال معارض او شوند یا با وی مخالفت کنند یا با قادر متعال مخالفت کرده اند چه در آن دم خدا از لب او سخن می گوید و با دست او کار می کند. مولانا (که به گونه ای

۱۹. قاسم غنی، پیشین، ص ۲۶۱.

۲۰. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۴۴۹، قاسم غنی، پیشین، ص ۲۶۲.

ضمنی از تمثیل مردی جن<sup>۲۱</sup> زده که چون تیغی دو دم است، استفاده می‌کند) حکایت زیر را از بایزید بسطامی ولّی بنام ایرانی - نقل می‌کند که بارها در حال جذبه عبارت «سُبْحَانِی مَا أَعْظَمَ شَأْنِی» [۱۶] را بر زبان آورده بود. يك بار، پس از آن که از این حالت بخود آمد و دریافت چه کفریاتی بر زبان رانده است، به مریدان خود امر کرد اگر بار دیگر کفری برزبانش جاری شد او را با کاردهای خود بکشند. دنباله داستان را از زبان مولانا بشنوید:

«چون همای بیخودی پرواز کرد	آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیل تحیر در ربود	زان قوی تر گفت کاوّل گفته بود
نیست اندر جِبّه ام الاّ خدا	چند جویی در زمین و در سما
آن مریدان جمله دیوانه شدند	کاردها در جسم پاکش می زدند
هر یکی چون ملحدان گرده کوه	کارد می زد پیر خود را بی ستوه
هرک اندر شیخ تیغی می خلید	باز گونه از تن خود می درید
يك اثر نه برتن آن ذوفنون	و آن مریدان خسته در غرقاب خون

...

ای زده بر بیخودان تو ذوالفقار	بر تن خود می زنی آن هوش دار
ز آنک بی خود فانپست و ایمنست	تا ابد در ایمنی او ساکنست
نقش او فانی و او شد آینه	غیر نقش روی غیر آنجای نه
گر کنی تُف سوی روی خود کنی	ورزنی بر آینه بر خود زنی
ور بینی روی زشت آن هم توی	ور بینی عیسی مریم توی
او نه این است و نه آن او ساده است	نقش تو در پیش تو بنهاده است» <sup>۲۲</sup>

زندگانی ابوالحسن خرقانی [۱۷]، دیگر صوفی ایرانی که به سال ۱۰۳۳ [اصل: ۱۰۳۳ - سال ۱۰۴۷ میلادی است که مطابق ۴۲۵ قمریست] میلادی در گذشت، تصویر تمام نمایی از يك عارف و حدت وجودی شرقی است که گستاخی و والامقامی، هرچه تماوتر در وجود وی تجسم یافته است. اما، از آن جا که متن اصلی مطالب مربوط به این موضوع پنجاه صفحه را در

۲۱. peri [پری]: یکی از ارواحی است که بطور کلی بر جنس جن اطلاق می گردد. [پری = مؤنث جن]

۲۲. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، هشوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۲۹-۲۱۲۳ و ۲۱۴۳-۲۱۳۸.

برمی گیرد، بخشی از آنها را در این جا نقل می کنم.

«نقل است که شیخ یک شب گفت: 'امشب در فلان بیابان راه می زنند و چندین کس را مجروح گردانیدند؛ و از آن حال پرسیدند، راست همچنان بود. وای عجب! همین شب سرِ پسر شیخ بریدند و در آستانه او نهادند و شیخ هیچ خبر نداشت. زنش که منکر او بود، می گفت: 'چه گویی کسی را که از چندین فرسنگ خبر باز می دهد و خبرش نباشد که سرِ پسر بریده باشند و در آستانه نهاده؟' شیخ گفت: 'آری، آن وقت که ما آن می دیدیم، پرده برداشته بود و این وقت که پسر را می کشتند پرده فرو گذاشته بودند»<sup>۲۳</sup>.

«... مگر روزی در اثنای سخن شیخ گفته است: 'هر که طالب این حدیث است قبله جمله این است' و اشارت به انگشت کالوج کرد - چهار انگشت بگرفته و یکی بگشوده - آن سخن با شیخ المشایخ مگر بگفته بودند. او از سر غیرت بگفته است که: 'چون قبله دیگر پدید آمد، ما این قبله راه فرو ببندیم' بعد از آن راه حج بسته آمد که در آن سال هر که رفت سببی افتاد که بعضی هلاک شدند و بعضی را بزدند و بعضی نرسیدند، تا دیگر سال درویشی شیخ المشایخ را گفت: 'خلق را از خانه خدا باز داشتن چه معنی دارد؟' تا شیخ المشایخ اشارتی کرد تا راه گشاده شد. پس از آن درویشی گفت: 'این بر چه نهیم؟، که آن همه خلق هلاک شدند' گفت: 'آری، جایی که پیلان را پهلوی بهم بسایند سارخکی چند فروشوند، باکی نبود'»<sup>۲۴</sup>.

«نقل است که وقتی جماعتی به سفر همی شدند. بدو گفتند: 'شینخا! راه خایف است ما را دعایب آموز تا اگر بلایی پدید آید آن دفع شود.' شیخ گفت: 'چون بلاء روی به شما نهد از ابوالحسن یاد کنید؛ قوم را آن سخن خوش نیامد. چون برفتند راهزنان پیش آمدند و قصد ایشان کردند. یک تن از ایشان در حال از شیخ یاد کرد و از چشم ایشان ناپدید شد. عیاران فریاد گرفتند که: 'اینجا مردی بود، کجا شد؟ او را نمی بینیم نه بار و ستور او را.' تا بد آن سبب بدو و قماش او هیچ آفت نرسید و دیگران برهنه و مال برده بماندند. چون مرد را دیدند به سلامت،

۲۳. محمد بن ابراهیم عطار پیشین، ص ۶۷۱ - ۶۷۰.

۲۴. همان، ص ۶۶۳.

به تعجب بماندند تا او گفت سبب چه بود. چون پیش شیخ باز آمدند پرسیدند که: 'برای الله را آن سر چیست؟' که ما همه خدای را خواندیم کار ما بر نیامد و این یک تن تو را خواند، از چشم ایشان ناپدید شد. شیخ گفت: 'شما که حق را خواندید به مجاز خواندید و ابوالحسن به حقیقت. شما ابوالحسن را یاد کنید، ابوالحسن برای شما خدا را یاد کند، کار شما بر آید؛ که اگر به مجاز و عادت خدای را یاد کنید سود ندارد.'<sup>۲۵</sup>

«نقل است که شبی نماز همی کرد، آوازی شنود که: 'هان بوالحسنو! خواهی که آنچه از تو می دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟' شیخ گفت: 'ای بار خدای! خواهی تا آنچه از رحمت تو می دانم و از کرم تو می بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچ کس سجود نکند؟' آواز آمد: 'نه از تو نه از من.'<sup>۲۶</sup>

«و گفت: 'آن گاه نیز که من از شما بشده باشم و در پس کوه قاف [۱۸] یکی را از پسران من ملک الموت آمده باشد و جان می گیرد و با وی سختی می کند، من دست از گور بر کنم و لطف خدای بر لب و دندان او بریزم.'<sup>۲۷</sup>

«و گفت: ... 'اگر با عرش بگویم بجنب، اگر با چشمه آفتاب بگویم از رفتن باز ایستد.'<sup>۲۸</sup>

«و گفت: 'من نه عابدم و نه زاهد، نه عالم و نه صوفی، الهی! تو یکی ای، من از آن یکی تو یکی ام.'<sup>۲۹</sup>

«و گفت: 'کله سرم عرش است و پایها تحت الثری و هر دو دست مشرق و مغرب.'<sup>۳۰</sup>

«و گفت: 'هر که مرا چنان نداند که من در قیامت بایستم تا او را در پیش نکنم، در بهشت نشود. گو: اینجا میا و بر من سلام مکن.'<sup>۳۱</sup>

«و گفت: 'تا خداوند - تعالی - مرا از من پدید آورد بهشت در طلب من است و

۲۵. همان، ص ۶۶۳-۶۶۴.

۲۶. همان، ص ۶۷۲.

۲۷. همان، ص ۶۷۴.

۲۸. همان، ص ۶۷۸.

۲۹. همان، ص ۶۸۱.

۳۰. همان، ص ۶۸۳.

۳۱. همان، ص ۶۸۴-۶۸۳.



دوزخ در خوف من؛ و اگر بهشت و دوزخ اینجا که من هستم گذر کنند هردو با اهل خویش در من فانی شوند.»<sup>۳۲</sup>.

«و گفت: 'به قفا باز خفته بودم، از گوشه عرش چیزی قطره قطره می چکید به دهانم و در باطنم حلاوت پدید می آمد.»<sup>۳۳</sup>.

«و گفت: 'اینچه در اندرون پوست اولیا بود، اگر چند ذره میان دولب و دندان او بیاید، همه خلق آسمان و زمین در قزع افتد.»<sup>۳۴</sup>.

«و گفت: 'همچنین خدای - تعالی - را بندگان اند بر پشت زمین که خدای را یاد کنند ماهی در دریا از رفتن باز ایستد، زمین در جنبیدن آید، خلق پندارند که زلزله است.»<sup>۳۵</sup>.

«و گفت: 'از آن آب محبت که در دل دوستان جمع کرده است اگر قطره یی بیرون آید همه عالم پر شود که هیچ آب در نشود؛ و اگر از آن آتش که در دل دوستان پدید آورده است ذره یی بیرون آید از عرش تا به ثری بسوزد.»<sup>۳۶</sup>.

«و گفت: 'هر که با خدای - تعالی - زندگانی کند دیدنیها همه دیده بود و شنیدنیها همه شنیده و کردنیها کرده و دانستنی دانسته.»<sup>۳۷</sup>.

«و گفت: '... همه آفریده در بوالحسن جای گیرد و بوالحسن را درخوشتن یک قدم جای نیست.»<sup>۳۸</sup>.

«و گفت: 'هزار منزل است بنده را به خدا. اولین منزلش کرامات است.»<sup>۳۹</sup>.

«و گفت: 'تا نجویندت مجوی که آنچه جویی چون بیابی به تو ماند و چون تو بود.»<sup>۴۰</sup>.

«و گفت: 'باید که در روزی هزار بار بمیری و باز زنده شوی که زندگانی [ی] یابی هرگز نمیری.»<sup>۴۱</sup>.

«و گفت: 'چون نیستی خویش به وی دهی او نیز هستی خویش به تو دهد.»<sup>۴۲</sup>.

۳۲. همان، ص ۶۸۴. ۳۳. همان، ص ۶۸۵.

۳۴. همان، ص ۶۹۱. ۳۵. همان، ص ۶۹۲.

۳۶. همانجا. ۳۷. همان، ص ۶۹۵.

۳۸. همان، ص ۶۹۶. ۳۹. همان، ص ۶۹۷.

۴۰. همان، ص ۶۹۸. ۴۱. همان، ص ۷۰۱.

۴۲. همانجا.

ذکر و بر شمردن مثالهایی از انواع مختلف کرامات و خوارق عادات منسوب به اولیای مسلمان کاری است بی انتها و هزاران نوع از آنها چون راه رفتن بر روی آب، پیران در آسمان (با وسیله یا بدون آن)، فرو باراندن باران، حضور در مکانهای مختلف در يك آن، شفای بیماران به دم، زنده کردن مردگان، آگاه ساختن از رویدادهای آینده و پیشگویی آنها، اندیشه خوانی و حرکت دادن اجسام به قدرت روح، فلج و ناتوان ساختن یا کشتن اشخاص منفور و سزاوار مجازات با يك اشاره یا کلمه، گفتگو با حیوانات و نباتات، خاک را به طلا یا احجار کریمه بدل ساختن، و خوراك و آب حاضر ساختن و نظایر آنها راسی توان بر شمرد. در نظر مسلمانی که به قوانین طبیعی قایل نیست تمامی این «خوارق عادات» - به اصطلاح او - شدنی و پذیرفتنی است. از سوی دیگر، ما خود را ملزم می دانیم میان پدیده های نامعقول و ناممکن و پدیده هایی که برای آنها گونه ای توضیح و توجیه «طبیعی» می توان یافت، فرق قایل شویم. نظریه های نوین درباره تأثیر روانی، معالجه از راه عقیده و ایمان، دور آگاهی<sup>۴۳</sup>، توجه صادقانه و تلقین وهم، القای خواب تحمیلی و مصنوعی و نظایر آنها راهی وسیع پیش پای ما گشوده است تا از آن طریق به اقلیمهای تیره و تار ذهن شرقی راه جویم. بهر تقدیر، با آن که این مسئله حلاوتی تمام دارد، در حال حاضر بیش از این آن را بی نمی گیریم. در تعالیم صوفیان بلند پایه، قدرت خارق العاده اولیا نقش چندان مهمی بازی نمی کند و اهمیت فزاینده ای که سلسله های درویشان برای این امر قایلند، یکی از روشنترین نشانه های انحطاط آنان است.

قطعه زیر که جرح و تعدیل مختصری در آن به عمل آمده، ملخصی مناسب از روند خواب گونه و تحمیلی است که از آن راه درویش به مقام اتحاد با خدا می رسد:

«مرید باید که همواره مرشد خود را در پیش نظر داشته باشد و با مراقبت و تأمل بی وقفه، همه قوای فکری خویش را بروی متمرکز سازد. مرشد نیز باید چون زرهی مرید را از تمامی افکار شیطانی حفظ کند. روح مرشد در هر حال و در همه جا مرید را دنبال می کند و چون فرشته نگهبان همواره با اوست. این کار تا بدان پایه دوام می یابد که مرید، مرشد را در همه خلایق و اشیاء حاضر و ناظر می بیند و درست مانند فلزی که جذب آهن ربا می شود، مجذوب می گردد. این حال را «فناى در مرشد»، یا «فناى در شیخ» [۱۹] گویند. شیخ یا مرشد در آینه رؤیاهای ژرف بین

خود، درجه ای را که مرید به آن رسیده است می بیند و آمیزش روح او را با روح خویش در می یابد.

چون مرید بدین مرتبه رسید مرشد او را تحت تأثیر پیر یا بنیان گذار طریقه قرار می دهد و مرید تنها به مدد روحی مرشد می توان پیر را ببیند. چنین حالی را «فناى در پیر» یا «فناى در قطب» خوانند. در این مقام مرید چنان جزئى از پیر می شود که تمامی قدرتهای روحی او را صاحب می گردد.

در سومین مرحله نیز، به مدد روحی شیخ، به سوی شخص پیامبر اکرم (ص) هدایت می شود و او را ناظر و حاضر درهمچیز می بیند. این حال را «فناى در نبى»، نامند.

در چهارمین مرحله است که حتی به حریم خداوندی راه می یابد. به وصال خدا می رسد و «در همه اشیاء جز خدا نبیند»<sup>۴۴</sup>.

می توان تصویری بی نظیر و عینی از فرایندی که شرحش گذشت، در مورد توکل بیگ<sup>۴۵</sup> [۲۰] مشهور ملاحظه کرد. که این احوال را زیر نظر وارشاد ملاشاه<sup>۴۶</sup> [۲۱] گذرانده است، شرح کامل ماجرا طولانی تر از آن است که بتوان به نقل آن پرداخت؛ بعلاوه، اخیراً استاد د. ب. مکدونالد آن را در کتاب زندگی و نگارش دینی در اسلام (ص ۱۹۷ به بعد) ترجمه کرده است. از این ترجمه بندی را که به شرح نخستین مرحله از مراحل چهارگانه فوق اختصاص دارد، می آورم:

«آن گاه مرا واداشت نزد او بنشینم، گویی همه حواسم را خلسه در ربوده بود، مرا فرمان داد تصویر خود را در ضمیر خویش بازسازم؛ پس از آن چشمانم را فرو بست و از من خواست همه قوای ذهنی خویش را متوجه قلب خود کنم. فرمان بردم، و در آنی، به لطف الهی و مدد روحی شیخ، قلبم گشاده گشت. در این هنگام چیزی شبیه قدحی باژگونه در باطن خود دیدم. چون قدح به حال اصلی بازگشت، وجودم از احساس مسرت و سعادت بیکران آکنده گشت. شیخ را گفتم: 'در این حجره که مرا نزد خود نشانده ای رؤیای صادقی در ضمیرم می یابم، چنین می نماید که گویی ملاشاه دیگری توکل بیگ دیگری را نزد خود نشانده است؛ شیخ پاسخ داد: 'خیر است! نخستین شعبی که در خیال تو مجسم می شود صورت شیخ است؛ آن گاه

فرمود چشمانم را باز کنم؛ شیخ را به چشم خود دیدم که نزدن نشسته بود. سپس درخواست چشمانم را بار دیگر فرو بندم، او را به چشم دل می دیدم که نزدن نشسته بود؛ شگفت زده فریاد برآورد: ای شیخ، چه با چشم سر و چه با چشم دل، همواره ترا می بینم؟»

اینک به ذکر موردی از خواب مصنوعی بر خود افکندن می پردازیم که عبدالرحمان جامی خود شاهد آن بوده است.

«بر خدمت مولانا [سعدالدین کاشغری] [۲۲] غلبه و استیلا معین که به آن مشغولی می کردند ظاهر بود، به اندک توجهی آثار غیبت و کیفیت بیخودی روی می نمود. کسی را که به آن معنی وقوف نبود توهم آن می کرد که مگر ایشان را خواب می آید. در اوایل که به صحبت ایشان رسیدم در مسجد جامع پیش ایشان نشسته بودم. ایشان، چنانکه عادت ایشان بود از خود غائب شدند. مرا گمان آن شد که مگر ایشان را خواب می آید، گفتم: اگر ساعتی به استراحتی اشتغال بنمائید دور نمی نماید، ایشان تبسم نمودند و گفتند که مگر اعتقاد نداری که ماورای خواب امر دیگری می باشد؟»<sup>۴۷</sup>.

حکایت زیر نمایانگر مسائل بزرگتری است:

«مولانا نظام الدین خاموش [۲۳] فرمودند که روزی خدمت خواجه [علاءالدین عطار] [۲۴] را عزیمت زیارت خواجه محمد بن علی حکیم تومذی [۲۵] قدس سره شد. من همراه نرفتم و هم آنجا که بودم متوجه شدم روحانیت ایشان حاضر شد، چون حضرت خواجه به مزار ایشان رسیده بودند خالی یافته بودند. همانا که جهت آن را دانسته بودند. چون باز آمدند خواستند که به من مشغول شوند و نوعی تصرف کنند، من نیز متوجه شدم، خود را به مثابه ی کبوتری یافته و خدمت خواجه را چون شاهبازی که عقب من پرواز می کرد و بهر جا که می گریختم در دنبال من بودند. آخر مضطر گشتم، پناه به روحانیت حضرت رسالت (ص) بردم و در انوار بی نهایت آن حضرت محو شدم. خدمت خواجه را مجال تصرف نماند. از آن غیرت بیمار

شدند و هیچکس سبب بیماری رانمی دانست»<sup>۴۸</sup>.

۱. بن علاءالدین، خواجه حسن عطار، از چنان قدرت «تصرفی» برخوردار بود که می توانست هرکسی را که می خواست به انجذاب و حالت خلسه در آورد و سبب شود که به حال «فنا» در آید، تجربه و حالی که برخی از عارفان بندرت و پس از مدتها مجاهدت نفس به آن دست می یابند. نقل است مریدان و زواری که به افتخار دست یوسی او نایل می آمدند همواره مدهوش بر زمین می افتادند.

بعضی بر این اعتقادند که برخی از اولیا می توانند به هر شکل و شمایلی که بخواهند در آیند. یکی از مشهورترین آنان ابو عبد الله موصلی [۲۶]، معروف به قضیب البان (شاخه بان) بوده است. «... این قضیه شنیدم که صادر شد از قضیب البان رحمه الله با بعضی از فقها، قاضی موصل را نسبت بوی انکار تمام بود يك روز دید که در یکی از کوچه های موصل از مقابل وی می آید با خود گفت و برا باید گرفت و قصه وی را بحاکم رفع کرد تا وی را بسیاستی برساند. ناگاه دید که بر صورت کُردی برآمد و چون مقداری دیگر پیش آمد بصورت اعرابی برآمد و چون نزدیکتر شد بصورت یکی از فقهاء ظاهر شد. چون بقاضی رسید گفت ای قاضی کدام قضیب البان را بحاکم می بری و سیاست می کنی؟! قاضی از انکار خود توبه کرد و مرید او شد»<sup>۴۹</sup>.

بیایید در پایان این مبحث به دو مورد از «اطاعت جمادات» از اولیا یعنی به حرکت در آمدن اجسام به قدرت روحی آنان، گوش فرا دهیم:

«[ابو جعفر آعور [۲۷] گفت:] پیش ذوالنون بودم و از طاعات جمادات حکایت می کردند و تختی آنجا نهاده بود. ذوالنون گفت: طاعات جمادات اولیا را آن بود که این ساعت بگویم این تخت را که: گرد این خانه بگردد، در حرکت آید؛ در حال آن تخت در حرکت آمد و گردخانه بگردید و باز جای خود آمد. جوانی حاضر بود. چون این بدید، می گریست تا جان بداد، و بر همان تخت نشستند و دفن کردند»<sup>۵۰</sup>.

«[نقل است که بوعلی سینا [۲۸] از ابوالحسن خرقانی دیدار کرد]. ... بوعلی بنشست

۴۸. همان، ص ۴۰۱.

۴۹. عبدالرحمان بن احمد جامی، نفحات الانس، ص ۵۲۵.

۵۰. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۴۲.

و سخن آغاز کرد و بسی گفت. شیخ پاره بی گِل در آب کرده بود تا دیواری عمارت کند. دلش بگرفت. برخاست و گفت: «مرا معذور دار که این دیوار را عمارت می باید کرد» و بر سر دیوار شد. ناگاه تبر [تیشه] از دستش بیفتاد. بوعلی برخاست تا آن تبر به دستش باز دهد. پیش از آن که بوعلی آنجا رسد آن تبر برخاست و به دست شیخ باز شد. بوعلی یکبارگی اینجا از دست برقت و تصدیقی عظیم بدین حدیثش پدید آمد تا بعد از آن طریقت به فلسفه کشید چنان که معلوم هست»<sup>۵۱</sup>.

نگارنده آگاه است که در این فصل حق چنین موضوعی مهم و بزرگ، بسزا، ادا نشده است. تاریخ نگار تصوّف باید به موقع و مقام بنیادین اصل ولایت و تأثیر عظیمی که نتایج عملی آن به بار آورده است اعتراف کند. گرچه احتمال دارد این امر برای او سنگین باشد، اما باید نتایجی از این دست را نادیده نگذارد: فرمانبرداری مطلق از مرجع طبقه ای از اهل جذبه و خلسه، اتکا و اعتماد به لطف و مرحمت آنان، زیارت مزارهای ایشان، تکریم آثار مقدس و در خور احترام آن بزرگان و قرار دادن تمامی قوای روحی و ذهنی در خدمت آنان و نظایر آن. بااحتمال، پرستش خداوند به اتکای نور باطن خطرناک و خطرناکتر از آن، حق طلبی به مدد نور باطن دیگران است. تقدس و پرهیزگاری نیابتی را هیچ پاداشی نیست. این حقیقت در بسیاری از قطعات منتخب و روان نویسندگان عارف می آید، ولی من به نقل عباراتی چند در باب زندگانی علاءالدین عطار بسنده می کنم همان ولّی که بیهوده کوشید شاگرد و مریدش را به انتقام نیرنگی که به او زده بود به خواب مصنوعی فرو برد، و پیشتر از آن یاد شد. نویسنده شرح حال این «ولّی» روایت می کند که عطار گفت: «سکونت در جوار خالق درستتر و ارزشمندتر است از اقامت در کنار مخلوق» و اغلب این بیت بر زبان مبارکش جاری بود:

«تو تاکی گورِ مردان را پرستی      به گرد کار مردان گرد، رستی»<sup>۵۲</sup>

۵۱. همان، ص ۶۶۸.

۵۲. اصل بیت چنین است: .... به گرد کار مردان گرد و رستی، که خطاست. - م. نیز نگاه کنید به: نفحات الانس ص ۳۹۱.

## یادداشتها

۱- کرامات عبارت از ظهور امر خارق عادت از طرف شخصی است که دعوی نبوت نکند. اجماع است مرصوفیه را بر اثبات کرامات اولیاء. امانت‌دیک معتزله کرامات اولیاء روا نباشد اصلاً مگر کرامتی که بر عموم مؤمنان بود چون اجابت دعا و مثل ذالک. گروهی از اهل سنت کرامات را مقررند و لکن چندان‌ی که در حد معجزات نباشد و فقهاء و علمای سنت و اهل معرفت همه را اجماع است که کرامات اولیاء جایز است هر چند اندر حد معجزات نباشد و به کتاب و اخبار حجت کردند. و معجزه انبیاء بادعوی باشد و کرامات اولیاء بی دعوی باشد، زیرا که پیغمبر به اثبات نبوت حاجت است تا به وی ایمان آرند و ولی را به اثبات ولایت حاجت نیست.

کلابادی گفته: «ولی مکرم از کرامت بگریزد و بترسد و گفته اند بیشتر قطعیت بزرگان اندر کرامت پدید آید و گفته اند بت عارفان کرامات است. و گفت کرامات ولی اجابت دعا باشد یعنی نه از شبه معجزه پیغمبران باشد که دعوی کند و حجت قائم کند و تاثیر کرامات ولی تمامی حال وی باشد بر فعل. و نیز کرامت ولی کفایت مؤنت باشد و این اجابت دعوت و این تمامی حال و قوت و کفایت مؤنت از عادات خلق خارج است.» کرامت بر اولیاء چنان رود که ایشان ندانند. و ولی را دعوی ولایت نبود تا کرامت پدید آید صدق دعوی را و ولی خود را کمترین خلق داند او دعوی کرامت کی ماند. و فرق میان معجزه و کرامات آنست که بر پیغمبر واجب باشد اظهار معجزه و تحدی بر آن، و بر ولی واجب است که کرامات را پوشیده دارد، إلا آن مقدار که رب العزه ظاهر گرداند بدان چیز. (خلاصه شرح تعرف، ص ۱۹۸-۱۹۹، تذکرة الاولیاء، ص ۶۴، ۶۴۵، ۶۸۲، ۷۴۵، ۷۷۹، ۷۹۲، آداب المریدین، ص ۵۸).

۲- بنگرید به ابونصر سراج، یادداشت شماره ۴ فصل یک.

۳- «الْأَنْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» سوره یونس (۱۰) آیه ۶۲.

۴ و ۵- داود قیصری گوید: «الهام گاه حاصل می شود از حق بی واسطه از جهت وجه خاص که اوراست با هر موجودی از موجودات عالم و وحی حاصل می شود بواسطه و از این جهت احادیث قدسی را وحی نامیده اند و قرآن مجید را هر چند کلام خداست وحی نخوانند.» (شرح فصوص، ص ۳۵). الهام در لغت به معنی اعلام مطلق است و شرعاً عبارت از القاء معنی خاص است در قلب، بلکه وارد غیبی است که وارد بر قلب شود و بعضی گویند القاء خیر است در قلوب. (کشاف، ص ۱۳۰۸).

بعضی الهام را عام دانسته اند که شمول آن موجودات غیر انسانی را هم در بر می گیرد، گرچه

وحی هم گاهی شامل موجودات غیر انسانی می گردد. قرآن کریم گوید: «وَ اَوْحٰی رَبُّكَ اِلٰی النَّحْلِ...» [پروردگار تو به زنبور عسل وحی فرستاد] سوره نحل (۱۶) آیه ۶۷.

وحی از خواص نبوت است که بعضی بواسطه جبرئیل بر دل رسول منزل شده است که «نَزَلَ بِهِ رُوحُ الْاَمِّنِ عَلٰی قَلْبِهِ» و بعضی از وراء حجاب غیبیت بر دل او وارد می شود که: «قُلْ اِنَّمَا اَنۡبَشُرُ مِثْلَکُمۡ یُوْحٰی اِلَیَّ». بنابراین آنچه بر دل اولیا وارد می شود از مقوله الهام است نه از گونه وحی، زیرا قدرت گیرندگی اولیا هرگز به قدرت انبیا نمیرسد. (فرهنگ عرفانی، ص ۸۵-۴۸۴).

۶- قطب کسی است که اهل حل و عقد بوده و از اولیاء الله است و در هر زمانی مورد نظر خداست که طلسم اعظم بدو عنایت فرماید و قطب در عالم وجود به منزلت روح است در بدن. و قطب را از آن جهت قطب گویند که مدار جهان وجود بر آنست.... و بالجمله قطب از مردان خداست که ارشاد و هدایت خلق بدو واگذار شده است و مدار متصرفات او از عرش تا فرش است. (فرهنگ عرفانی، ص ۳۷۸).

۷- اخبار جمع خیر است و در اصطلاح سالکان اختیار هفت تن را گویند. جامی گوید: «اهل حل و عقد از عرفا و متصوفه و اولیاء الله را اخبار گویند». هجویری گوید: «اما آنچه اهل حل و عقد اند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیصد اند که ایشان را اخبار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را ابرار خوانند و چهاراند که مر ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگرند که ایشان را نقیب خوانند و یکی که و را قطب خوانند و غوث خوانند، این جمله مر یکدیگر را بشناسد و در امور باذن یکدیگر محتاج باشند» (کشف المحجوب، ص ۲۶۹، کشاف، ج ۱، ص ۴۲۱، نفحات الانس، ص ۲۰).

۸- ابدال و بدلاء جمع بدل است و گفته اند که خداوند را در زمین همیشه هفت تن از ابدال باشند که اقالیم هفتگانه را محافظت می کنند. قیصری گوید: «ابدال افرادی هستند که بواسطه تهی شدن از قیود و تعلقات مادی و دور کردن حجاب ظلمت ماده قادرند که به اشکال و صور گوناگون نمودار شوند و چون به حق واصل گشته اند از مقوله روحانیت محض بحساب می آیند». سلمی برای ابدال چهار خلق معین کرده است: ورع جویی، درست گردانیدن ارادت، سلامت صدر مخلوق را و اندرز گویی مر ایشان را. (شرح خصوص، ص ۳۳، طبقات، ص ۵۱، نفحات الانس، ص ۲۰).

روزیهان بقلی گوید: «اخبار غیب از دل ابدالان معرفت و مبارزان ولایت دور نیست. و در حدیث است که ابدال اگر بر یکدیگر مطلع شوند، بعضی خون بعضی مباح دارند. حق-سبحانه و تعالی- خطاب نکند الا یانبیا و اولیا و ملائکه و اصفیا و ابدال و عرفا و احبا. شیخ عبارت اخیر را در تفسیر کلام



حسین منصور می آورد که گفت: فهم کن اگر فهم میکنی، ای غایب که مولی خطاب نکند الا با اهل، یا از اهل با اهل، یا با اهل اهل اهل. (شرح شطحیات، ص ۱۹۲، ۴۲۵، ۵۰۴، کاشف الاسرار، ص ۱۳۴، شرح تعرف، ص ۳۶، کشف المحجوب، ص ۲۶۹).

۹- ابرار در لغت به معنی نیکوکاران است. هجویری در طبقه بندی اولیای خدا ابرار را هفت تن دانسته که از ابدال برتر و از اوتاد فروترند (بنگرید به یادداشت شماره ۷ همین فصل). این اصطلاح اخلاقی و عرفانی است و عبارت است از متوسطان در سلوک و ایشان و بندگان خاص خداوند که مدارجی از سیر الی الله را طی کرده باشند. مقام ابرار یکی از مقامات قرب بحق است و ابرار جماعتی باشند که به اصطلاح بلاد و عباد مشغول و سعی ایشان بر تکمیل خلق مقصور بود (کشف المحجوب، ص ۲۶۹، اخلاق ناصری، ص ۱۶۰، شرح کلمات با باطاهر، ص ۱۵۱).

۱۰- ابو ابراهیم بخاری گوید: «در اخبار آمده است که هیچ وقت این امت از چهار صد مرد ابدال خالی نباشند و از این چهار صد چهل مرد اوتادند یعنی میخهای زمین اند چنانکه خدای کوهها را میخ زمین خواند و گفت: «والجبال اوتادا». اگر کوهها نیستندی زمین را آرام نبودی و اگر این اوتاد نیستند از شومی معصیت عاصیان عالم خراب گشتی.» (شرح تعرف، ج ۱، ص ۳۶).

فخرالدین عراقی عدد اوتاد را بر حسب اقالیم هفتگانه هفت تن دانسته و تهانوی بر حسب چهار جهت اصلی، اوتاد را چهار تن شمرده است که هر کدام حافظ رکنی از ارکان عالمند. (کشاف، ص ۱۴۵۴).

روزی بهان گوید: «حق را پیوسته در روی زمین سیصد کس باشد که دل ایشان بدل آدم ماند - علیه السلام. از سید - صلوات الله علیه - پرسیدند که سیماء ایشان چو نیست؟ گفت: خشوع و خضوع. با خلق انس نگیرند. چشم ایشان گریان بینی، و دلشان لرزان بینی. چون خلق سیر شوند، ایشان گرسنه باشند. چون ایمن شوند، ایشان ترسند. چون بخشند، ایشان برخیزند. ایشان را باشد انفاس عالی. اگر نفسی بر آورند از دل سوخته، بسوزد هر چه گرد ایشانست. بروز عماداند و بشب اوتاد.» (شرح شطحیات، ص ۵۲، ۵۳).

۱۱- نقباء کسانی اند که بر ضمایر مردم مطلع بوند و آنها سیصد نفرند و متحقق باسم الباطن و مشرف بر بواطن مردم اند و حجاب و پرده ها برای آنها بالا رفته و حقایق برای آنها مکشوف گردیده و از سرائر ربوبیت مطلع اند. (کشاف، ص ۱۳۷۳).

۱۲- عقلای مجانبین، در لغت به معنی فرزائگان دیوانه نماست. این خردمندان برای آن که بتوانند حق را بگویند و از خشم حاکمان هم در امان باشند به جنون تظاهر می کردند. ابو و هب بهلول

ابن عمرو الصیرفی کوفی معاصر هارون الرشید و معروف به بهلول مجنون که در حدود ۱۹۰ هجری در گذشت از معاریف عقلای مجانین است. وی دارای کلامی شیرین بود و سخنان وی از نوادر خوانده می شد. از سخنان تلخ و پندآموزی که به رشید گفته است در تذکره ها و تواریخ بسیار آمده است. سعدی گوید:

من از کجا و نصیحت کنان بیهده گوی حکیم را نرسد کدخدایی بهلول

(امّار التوحید، ص ۲۸، نیز بنگرید به: پورجوادی، نصرالله. «عقل دکارتی و جنون نیشابوری». نشر دانش، سال هفتم، شماره سوم (فروردین و اردیبهشت ۶۶) ص ۲-۵.

۱۳- استاد ابوالقاسم قشیری، عبدالکریم بن هوازن عبدالملک بن طلحة بن محمد نیشابوری ملقب به زین السلام، از دانشمندان معروف صوفیه در قرن پنجم هجری است. در فقه و کلام و حدیث و شعر و ادب و طریقه تصوف استاد بود. قشیری میان شریعت و طریقت جمع کرد و در هر دو رشته به حد کمال رسید. در تصوف شاگرد وهم داماد استاد ابوعلی دقاق (متوفی ۴۰۶ ه. ق.) بود و در فقه و حدیث و کلام نزد مشایخ و استادان بزرگ از جمله ابوعبدالرحمان سلمی، ابواسحق اسفراینی، ابن باکویه شیرازی، ابوبکر محمد بن ابی بکر طوسی، ابوبکر محمد بن حسن فورك، علی بن احمد اهوازی و ابونعیم مهربانی تحصیل کرد. از جمله تألیفاتش رساله قشیریه (تاریخ تألیف، ۴۳۷ ه. ق.) و تفسیر قرآن مجید بنام التیسیر فی علم التفسیر که ابن خلکان آن را از بهترین تفاسیر قرآن شمرده است. ولادتش در ۳۷۶ و وفاتش در ۴۶۵ در نیشابور اتفاق افتاد و در خانقاه استادش ابوعلی دقاق دفن شد. فروزانفر تولد وی را در ناحیه استوا (قوچان کنونی) دانسته است (ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۴).

آثار قشیری عبارت است از: فحو القلوب در ذکر قواعد نحو عربی و تطبیق آنها بر نکات عرفانی؛ ۲- لطایف الاشارات در تفسیر قرآن کریم که بزبان اهل معرفت یعنی صوفیه تفسیر شده است؛ ۳- ترقیب السلوک در شرایط ورود در طریقت؛ ۴- رساله قشیریه که پیام قشیری است به صوفیه ممالک اسلامی و علت نوشتن آن ظهور فساد در طریقت و انحراف صوفی نمایان از آداب و سنن مشایخ پیشین و ظهور مدعیان دوراز حقیقت بوده است. اهمیت رساله بحدی است که از اوان تألیف صوفیه آن را در خانقاهها بدرس می خوانده اند. (تحفة الموبدین، ص ۱۰۰، برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: ترجمه رساله قشیریه، ص ۸۴-۱۴).

۱۴- بنگرید به: یاد داشت شماره ۲۵ فصل یک.

۱۵- بنگرید به: یاد داشت شماره ۳۶ مقدمه.

۱۶- «سُبْحَانِی مَا أَعْظَمَ شَأْنِی» (کشف المحجوب، ص ۳۲۷).

۱۷- بنگرید به: یادداشت شماره ۲۹ فصل سه.

۱۸- در افسانه ها و روایات اسلامی، کوه قاف رشته کوهی است که اطراف زمین را احاطه کرده است و گویند کناره های آسمان بر روی آن نهاده شده و به روایتی، نگاهدارنده زمین است و اگر آن نبود زمین همواره لرزان بود. کوه قاف از زمرد سبز است و رنگ آسمان انعکاسی از رنگ آن می باشد. کسی نمیداند که آن سوی کوه قاف چیست، بعضی گفته اند مسکن فرشتگان است، و برخی آن را جایگاه اجنه دانسته اند و گروهی گفته اند سرزمینهایی است از طلا و نقره و مشک. به قولی منزل سیمرغ در کوه قاف است. در بعضی افسانه ها آمده است که اسکندر ذوالقرنین به کوه قاف رفت و در اطراف آن کوههای کوچکی دید، و از موکلان کوه قاف پرسید که این کوههای کوچک چیست، و آنان بدین مضمون پاسخ دادند: «اینها عروق زمین است و هر شهری را با این کوهها پیوندی هست، و خداوند چون بخواهد ناحیه ای را به لرزه در آورد، فرمان می دهد تا عروق آن ناحیه را به جنبش در آوریم».

میبدی گوید: «گفتند آن کوه قاف که عالم در کشیده نمودگاری است از آن قاف که گرد دل دوستان در کشیده، پس هر که را خواهد در این دنیا که از آن کوه قاف در گذرد قدم وی فرو گیرند، گویند وراء این قاف گذر نیست. همچنین کسی که در ولایت دل و صحرای سینه قدم زند چون خواهد که یک قدم از صفات دل و عالم سینه بیرون نهد، قدم وی در مقابل دل فرو گیرند، گویند، کجا می شوی؟ ما خود همین جای با توایم، اَنَا عِنْدَ الْمُتَكَبِّرَةِ قُلُوبِهِمْ مِنْ أَجْلِی.» (۱۵) یرة المعارف فارسی مصاحب، کشف الاسرار، ص ۲۸۳).

۱۹- بنگرید به: یادداشت شماره ۴۳ مقدمه.

۲۰- متأسفانه با بررسی و جستجوی بسیار، شرح احوال توکل بیک، مرید ملاشاه،

فراچنگ نیامد.

۲۱- ملاشاه در شهر بدخشان متولد شد و در کشمیر اقامت گزید و نزد «میان شاه» شاگردی کرد و خودستای بود. نصرآبادی، صاحب تذکره (ج ۳، ص ۶۳) او را انتقاد کرده است. وی در سال ۱۰۷۰ درگذشت ولی در کشف المظنون تاریخ درگذشت او سال ۱۰۶۹ آمده است (برای اطلاع بیشتر از احوال وی، بنگرید به: الذریعه، ج ۹، ص ۴۹۶، ریاض المعارفین، ص ۹۸).

۲۲- خواجه سعدالدین محمد کاشغری (متوفی ۸۶۰ ه. ق.) عارف و صوفی مشهور قرن نهم و از مشایخ معروف طریقه نقشبندیه. وی در آغاز به کسب علوم مشغول بود، چندی بعد به تصوف گرایید و تجرد اختیار کرد و به صحبت نظام الدین خاموش پیوست و از مشایخ نقشبندیه شد. خواجه سعدالدین در هرات مریدان بسیار داشت و عبدالرحمان جامی مرید و شاگرد وی بود و خواجه کلان، پسر سعدالدین

یکی از دختران خود را به حباله جامی در آورده بود، چنانکه دختر دیگرش را به مولانا فخرالدین صفی داد و این هر دو در بیان کرامت سعدالدین کاشغری روایات مبالغه آمیز نقل کرده اند (۱۵ یرة المعارف فارسی مصاحب).

۲۳- مولانا نظام الدین خاموش از عرفای بزرگ سلسله نقشبندیه در قرن نهم هجری است. وی شاگرد علاء الدین محمد بخاری بود و مؤلف حبیب السیر وی را از مریدان و متابعان خواجه بهاء الدین نقشبند دانسته است. نظام الدین از دوستان مولانا یعقوب چرخ (از مشایخ قرن ۹) و پیر عبدالرحمان جامی و خواجه ناصرالدین عبیدالله (از مشایخ ترکستان و خوارزم) می باشد. جامی کرامات مبالغه آمیزی را به وی نسبت داده است. وفاتش در سال ۸۶۰ هجری قمری در هرات اتفاق افتاد. (حبیب السیر، ص ۶، ۵۹، ۱۰۹).

۲۴- خواجه علاء الدین عطار، که نام وی محمد البخاریست، از کبار اصحاب خواجه بهاء الدین بوده است و حضرت خواجه در ایام حیات خود حواله تربیت بسیاری از طالبان بایشان می کرده اند و می فرموده اند که علاء الدین خیلی بر ما سبک کرده است لاجرم انوار ولایت و آثار آن علی الوجه الاثم و الاكمل از ایشان بظهور پیوسته است و بیمن صحبت و حسن تربیت ایشان بسیاری از طالبان از پایگاه بعد و نقصان بهیشتگاه قرب و کمال رسیده اند و مرتبه تکمیل و اکمال یافته اند. وفات حضرت خواجه علاء الدین قدس الله تعالی سره بعد از نماز خفتن شب چهارشنبه بیستم رجب سنه اثنین و ثمانمائه (سال ۸۰۲ هجری) بوده است و روضه مطهره ایشان در ده صفانیان است (نفحات الانس، ص ۹۲-۳۸۹).

۲۵- ابو عبدالله محمدابن علی، معروف به حکیم ترفندی (در گذشته سال ۲۸۵ ه. ق.) محدث معروف سنی و عارف خراسانی است. وی مقام ولایت را بر مقام نبوت ترجیح میداد و بدین سبب جمعی از متعصبین تکفیرش کرده از ترمذ اخراجش نمودند. از حیث اعتقاد به اهمیت مقام ولایت و از بعضی جهات دیگر، ترمذی تا حدی پیشرو ابن العربی است و وی به آثار و آرای ترمذی توجه تمام داشته است. وی را به تصانیف بسیار است و مهمترین آنها: تاریخ المشایخ، نوادر الاصول و ختم الولاية می باشد.

(۱۵ یرة المعارف فارسی مصاحب، کشف المحجوب، ص ۷۸-۱۷۷).

۲۶- با مراجعه به منابع در دسترس و با وجود تلاش بسیار، اطلاع از شرح احوال ابو عبدالله موصلی، مشهور به قضیب البان، میسر نشد.

۲۷- از صوفیان قرن سوم و از مریدان ذوالنون مصری است.

۲۸- شیخ الرئيس حجة الحق شرف الملك امام الحکما ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی معروف به ابن سینا (متولد افشنه یاخرمیش به سال ۳۷۰ ه. ق. و در گذشته در همدان به سال ۴۲۸

ه. ق.)، دانشمند فیلسوف، طبیب، ریاضی دان منجم ایرانی، معروفترین دانشمندان اسلام و یکی از بزرگترین دانشمندانی است که تا کنون با به عرصه وجود گذاشته‌اند. پدرش از مردم بلخ و مادرش ستاره از اهل افشنة (نزدیک بخارا) بود. ابن سینا در بخارا کسب علم کرد و در ده سالگی قرآن را حفظ کرد. از محضر ابوعبدالله ناتلی منطق و هندسه و نجوم آموخت و پایه وی از استادش در گذشت؛ پس به تعقیب علوم طبیعی و مابعدالطبیعه و طب پرداخت. آثار فارابی، ابن سینا را به خود جلب کرد و مشوق او در تحصیل فلسفه گردید. وی در عنوان شباب نوح بن منصور سامانی را معالجه کرد و از کتابخانه گرانبهای او بهره‌ها برد. ابن سینا از بخارا به گرگانج و بعد به حکم ضرورت به خراسان و سپس به گرگان و ری و همدان و اصفهان شد، زیرا دشمنی با فلسفه در زمان او شیوع یافته بود، بویژه که شیخ متهم به مذهب اسماعیلی نیز بود. شیخ آثار ذی قیمت خویش را در این سفرها تحریر کرد. ابن سینا در همدان بوزارت شمس الدوله رسید و سالهای آخر عمر را در اصفهان در حمایت علاء الدوله کاکویه گذراند و در سفری که همراه امیر مزبور به همدان می‌رفت در بین راه مریض شد و در همدان در گذشت. آثار او که اغلب به زبانهای غربی ترجمه شده عبارتند از کتاب شفا، قانون، اشارات، کتاب المنجاة و دانشنامه علایی (پفارسی) و غیره.

قفطی گوید: «در مرض مرگ چون دانست که قوت ساقط گشته ترك مداوای خویش گرفت و گفت: مدبر بدن من از تدبیر فروماند اکنون معالجه بی فایده است.» (تاریخ الحکماء، ص ۵۷۰، برای اطلاع بیشتر از احوال وی، بنگرید به: دایرة المعارف فارسی مصاحب، زندگینامه علمی دانشمندان اسلامی، بخش اول، ص ۸۰-۶۳).

## حال اتحاد<sup>۱</sup>

هرچه آید زین سپس بنهفتنیست	«این مباحث تا بدینجا گفتنیست
هست بیگار و نگرده آشکار	ور بگویی ور بکوشی صدهزار
بعد از اینت مرکب چوبین بود	تا بدریا سیر اسب و زین بود
خاص آن دریایان را رهبرست	مرکب چوبین بخشکی ابترست
بحریان را خامشی تلقین بود <sup>۲</sup>	این خموشی مرکب چوبین بود

هیچ کس به حال اتحاد - موضوع این فصل - یعنی حال عارفی که به پایان سلوک رسیده است، ره نمی برد، مگر احساس کند که تمامی این توصیفات نمادین حال اتحاد، و آرای مربوط بدان، در تاریکی ره بردن است. چگونه می توان از مسئله ای که واصلان این حال، وصف ناپذیرش می خوانند، تصویری به دست داد؟ تنها پاسخ من این است که در پرداختن به تمامی پدیده های عرفانی، با وجود آن که در سطوح پایین تر ساده تر می نماید، با مشکلاتی مشابه روبرو می شویم و پند شاعر به سکوت در این باب او را از تفسیر و تأویل ژرفترین اسرار تصوف - به مدد بصیرت و قدرتی بی نظیر - باز نداشته است. هرواژه و اصطلاحی که در شرح این حال به کار رود نشانگر این واقعیت است که حال اتحاد اوج روند ساده ای است که به یاری آن روح سالک دمامد از هرچه سوای خود و خدایش باشد، منقطع می شود. برخلاف نیروانا<sup>۳</sup> که تنها عبارت از فنای فردیت و تعنیات

۱. Unitive state.

۲. جلال الدین محمد بن مولوی، هشتوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۴۶۲۴ - ۴۶۲۰.

۳. Nirvāna.

شخصی است، فنای صوفی، بریدن از تعنیات فردی است که مستلزم بقا، یعنی تداوم حیات راستین اوست. هر که از خویش بمیرد در خدا زندگی خواهد کرد و فنا، یعنی تحلیل و تلاشی مرگ، نشان نیل به بقا است که اتصال به حیات الهی است. سخن کوتاه، تقرب به مقام الوهیت<sup>۴</sup> آرزوی غایی عارف مسلمان است.

در اوایل قرن دهم میلادی، حسین بن منصور - مشهور به حلاج<sup>[۱]</sup> - به فجیع ترین وضعی در بغداد کشته شد. بظاهر، قتل او انگیزه سیاسی داشت که ما را با آن کار نیست. در میان کسانی که گرد سکوی داراو جمع آمده بودند؛ شاید تنی چند دعوی او را باور داشتند، ولی سایرین با شور و شعف شاهد ماجرا بودند و بر مجازات چنین کافر کفرگویی صحه می گذاشتند. او دو واژه بر زبان رانده بود، «انا الحق»<sup>[۲]</sup> - من خدایم - عبارتی که بطور کلی اسلام از آن در گذشته، اما هرگز فراموش نکرده است.

پژوهشهای م. لویی ماسینیون<sup>۵</sup> [۳]، که بتازگی نشر یافت، سبب گردید که به مفهوم واقعی گفته حلاج ره برده شود و امکان ذکر این نکته فراهم آید که سخن معروف او با تأویلهای رسی تر صوفیان متأخر از مکتبهای متعدد، نمی خواند. به عقیده حلاج، انسان در ذات الهی است. خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید، [۴] او را مظهر صفات خود قرار داد، از عشق ابدی خویش او را مستفیض ساخت و دل او را آینه جمال خود قرار داد. به همین جهت خداوند امر فرمود تا ملائک آدم را - که چون عیسی در وی تجسد<sup>۶</sup> یافته بود - سجده کنند<sup>۷</sup>.

«منزه باد آنکو ناسوتش

راز روشنایی لاهوتش را آشکار کرد،

پس آنگاه در میان آفریدگان خویش آشکار شد

#### Deification . ۴

۵. کتاب هلوامین در سال ۱۹۱۳ منتشر گردید و کتاب حاضر در سال ۱۹۱۴، لذا در آن تاریخ کار ماسینیون برای نگارنده این اثر نوشته ای تازه و اخیر محسوب می شد. نگاه کنید به: کتاب هلوامین، بویژه صفحات ۱۴۱-۱۲۹.

#### incarnate . ۶

۷. قرآن، سوره بقره (۲) آیه ۳۴.

در چهره خورندگان و نوشندگان»<sup>۸</sup> [۵].

از آن جا که «ناسوت» خدا همه سرشت جسمی و روحی انسان را در بر می گیرد، «لاهورت» او نمی تواند با آن سرشت متحد گردد، مگر از طریق تجسد<sup>۹</sup> [حلول لاهوت در ناسوت] یا آن گونه که ماسینیون اصطلاح می کند از راه «حلول» روح الهی، همانند دخول روح انسانی به تن<sup>۱۰</sup>. حلاج در یکی از اشعارش می سراید:

«روحم آمیخت به روح تو چنانک

باده ریخته در آب زلال

هرچه بپسودت، بپسود مرا

پس بدینسان تو منی در همه حال»

و باز می گوید:

«منم معشوق و آن کش دوست دارم

بود من، ما دو جان باشیم و یک تن

چو در من بنگری بینی همه او

چو در او بنگری بینی همه من»<sup>۱۱</sup> [۶].

آشکار است که آیین تقرب فرد به مقام الوهیت<sup>۱۲</sup> [تأله انسان] به صورتی خاص که حلاج

۸. ترجمه منظوم اشعار از کتاب: رینولد ۱. نیکسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا،

ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی (تهران: توس، ۱۵۳۸) ص ۶۳. در متن اصلی: کتاب

الطواسین، ص ۱۳. Incarnation. ۹.

۱۰. بظاهر، ماسینیون حق دارد که «روح الهی» را با «عقل فعال» اینهمانی می دهد، عقل فعالی که به عقیده اسکندر افروودیسی بخشی از قوای روحی ما نیست، بلکه از برون بر ما وارد می شود. نگاه کنید به اینک، عرفان مسیحی، ص ۳۶۱-۳۶۰. آیین و تعالیم حلاج را می توان با عقاید تولر (Tauler)، رویسبرویک (Ruysbroeck) و دیگران در باب ظهور خدا در روح مقایسه کرد.

۱۱. رینولد ۱- نیکسون، پیشین، ص ۶۵-۶۴. در متن اصلی: کتاب الطواسین،

ص. ۱۳۴.

۱۲. personal deification.



بر آن مهر زد، با تعالیم اساسی مسیحیت خویشی و پیوند دارد، لذا از دیدگاه اسلامی از بدترین انواع کفر شمرده می شود. این آیین، بی هیچ تقلیدی، تنها میان پیروان بلافصل حلاج، دوام و رواج یافت. بطور کلی، صوفیان و اهل سنت بشدت حلولیان را انکار می کنند و به رد عقاید آنان می پردازند. اما، در حالی که صوفیان بی هیچ درنگی به رد آیین حلولی پرداخته اند، در عین حال سخت کوشیده اند تا بدگمانی اندیشه ای که حلاج آن را در سر داشت، برطرف سازند. آنان براساس سه مبنای ذیل دفاع می کنند:

۱- حلاج در باب حقیقت دست از پا خطا نکرد؛ گناهی مرتکب نشده است، اما به خاطر روا داشتن توهینی بزرگ نسبت به احکام شرع، بحق عقوبت دیده است. او آشکار از اسرار الهی پرده برداشت، اسراری که می بایست در ضمیر برگزیدگان پنهان می ماند.

۲- حلاج در نشأت جذبه و مستی سخن گفته است؛ او گمان می برد که به ذات الهی اتصال یافته است، حال آن که در حقیقت او به صفتی از صفات حق متصل گردید نه به ذات.

۳- حلاج می گفته است از آن جا که وحدانیت خداوندی کل وجود را در بر می گیرد، میان خالق و مخلوق تفاوت ریشه ای یا جدایی وجود ندارد. کسی که از نفسانیات خویش وا رهد، در ذات حقیقی - که خداست - زنده است.

من و ما و تو نیست در حضرتت      من و ما، تو و او، همه خود یکی است \*

حلاج نبود که فریاد «انا الحق» برداشت؛ خدا بود که از زبان حلاج بی خویش سخن می راند؛ همان گونه که خداوند به زبان درختی مشتعل با موسی (ع) سخن گفت<sup>۱۳</sup> [۸].

اکثر صوفیان تأویل اخیر را - که در آن انا الحق به يك امر بدیهی و توحیدی غیر شخصی بدل می شود - به منزله تعلیم راستین حلاجیان می پذیرند. مولانا در غزلی مستزاد و بی نظیر به چگونگی درخشش «يك نور» به هزاران شکل از تمام زوایای عالم اشاره می کند و نشان می دهد که چگونه ممکن است «يك ذات» و حقیقت که همواره یکسان است، در هر دوران در مظاهری به نام «وئی و نبی» - که شاهدان او نزد خلایقند - جلوه گر گردد.

«هر لحظه بشکلی بت عیار در آمد	دل برد و نهان شد
هر دم بلباس دگر آن یار بر آمد	گه پیر و جوان شد
گاهی بدل طینت صلصال فرورفت	غسواص معانی

گاهی زتک کهگل فخار برآمد  
منسوخ چاشد چه تناسخ بحقیقت  
شمشیر شد و از کف کرآر برآمد  
میگشت دمی چند براین روی زمین او  
عیسی شد و برگنبد دوار برآمد  
گه نوح شد و کرد جهانی بدعا غرق  
گه گشت خلیل و زد دل ناز برآمد  
یوسف شد و از مصر فرستاده قمیصی  
از دیده یعقوب چو انوار برآمد  
حقا که هم او بود که میکرد شبانی  
گه چوب شد و بر صفت مار برآمد  
صالح شد و دعوت همه زان کردی خلقان  
ناقه شده و از دل کهسار برآمد  
آن عقل که فاضل شد و کامل شد و عاقل  
خوش مست شد و بر سر کهسار برآمد  
ایوب شد و صبر همی کرد ز کرمان  
از خانه دل نعره زنهار برآمد  
یونس شد و در بطن سمک بود بدریا  
موسی شد و خواهنده دیدار برآمد  
عیسی شد و در مهد همی داد گواهی  
از معجز او نخل پر از بار برآمد  
شق کرد قمر را بسر انگشت اشارت  
کو بدر شد و باز دگر بار برآمد  
مسجد ملایک شد و لشکر کش ارواح  
شیطان زحسد بر سر انکار برآمد  
چوبی بتراشید و برو بست دوصد تار  
صد ناله زار از دل هراتار برآمد

زان پس بجنان شد  
آن دلبر زیبا  
قتال زمان شد  
از بهر تفرج  
تسبیح کنان شد  
خود رفت بکشتی  
آتش گل از آن شد  
روشن کن عالم  
تا دید عیان شد  
اندر ید بیضا  
زان بحر کفان شد  
از بهر صلاحی  
فی الحال عیان شد  
ناگاه چو پیری  
برتر ز جوان شد  
خود درد و دوا بود  
چشمش همجان شد  
از بهر طهارت  
بر طور روان شد  
زان روح مقدس  
زان روح روان شد  
از غمزه محبوب  
زان روح روان شد  
زان روح مقدس  
مردود زمان شد  
قانونی عالم  
فریاد کنان شد

بالله که هم او بود که میآمد و میرفت	هر قرن که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد	دارای جهان شد
حقا که هم او بود که میگفت اناالحق	در صوت الهی
منصور <sup>۱۴</sup> نبود او که برآن دار برآمد	نادان به گمان شد
این دم نه نهان است ببین گرتو بصیری	از دیده باطن
این است کز او این همه گفتار برآمد	در دیده بیان شد
رومی سخن کفر نگفته است و نگوید	منکر مشویدش
کافر شده آنکس که بانکار برآمد	از دوزخیان شد
تبریز هم او بود هم او شمس معانی	در گلشن انوار
او بود که در جوشش اسرار برآمد	در عشق نشان شد <sup>۱۵</sup>

در آسیای غربی و مرکزی، رعایا، خسروان ایرانی را همچون خدا می انگاشتند و آیینهای تجسد<sup>۱۶</sup>، تشبیه<sup>۱۷</sup> [انسان انگاری خدا، تألیه انسان] و تناسخ<sup>۱۸</sup>، طبیعی و فطری مردم آن سامان است. بنا بر این اندیشه انسان خدایی<sup>۱۹</sup> چندان نا آشنا و غیر طبیعی نبود که وجدان عمومی را بسختی بلرزاند. در چنین سرزمینی حلاج آن اندیشه را به گونه ای به ضابطه در آورد که عرفان اسلامی پذیرش و مدارای با آن را بر نتافت. ادعای این نکته که احتمال دارد ذات الوهیت و بشر در هم آمیزد و حلول به حاصل آید<sup>۲۰</sup>، اصل توحید را، که اسلام بر آن استوار است انکار می کند. در

۱۴. اغلب حلاج را «منصور» می خوانند، در صورتی که منصور نام پدراوست.

۱۵. این مستزاد در دیوان کبیریافت نشد محمد رضا شفیعی کدکنی این شعر را از مولانا نمی داند، بنگرید به: ریوند ۱. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا (فکر شخصیت در تصوف) ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی (تهران: توس، ۱۳۵۸) ص ۲۲۹.

anthropomorphism . ۱۷

incarnation . ۱۶

God-man . ۱۹

metempsychosis . ۱۸

۲۰. حلاج چنین درک و دریافتی از «حلول» نداشت (ماسینیون، پیشین، ص ۱۰۹)، گرچه اشعار نقل شده [در صفحه ۱۴۱ این ترجمه] او به آسانی چنین تأویلی را بر می تابد. فکر می کنم حلاج با اکهارت که گفت: «هیچکس جز خداوند نمی تواند براستی انا بگوید»، و شخصیتی که ابدیت در آن باقی است خود از سرمدیت حصه ای دارد، موافق است. (اینگ، عرفان مسیحی، ص ۱۴۹، یادداشت).

ادوار بعد، تاریخ تصوّف چگونگی این همانی خداوارگی و اتحاد را نشان می دهد. این برابر نهاده<sup>۲۱</sup> - یعنی دو نقیض خدا و انسان - در برته نظریه وحدت وجود که ذکر آن گذشت، گداخت<sup>۲۲</sup>. جز خداوند، هیچ حقیقتی وجود ندارد. انسان فیض، بازتاب یا سایه ای از وجود مطلق<sup>۲۳</sup> است. آن چه تشخّص می پذیرد در حقیقت عدم هستی نماست و جدایی یا اتحاد پذیر نیست، زیرا از وجود نشانی ندارد. انسان خداست، اما با يك تفاوت. به گفته ابن عربی<sup>۲۴</sup>، ازلی و عرضی<sup>۲۵</sup> وجوه مکمل حقیقتی واحد و ملازم یکدیگر است. مخلوقات تجلّی برونی خالقند و انسان سر خداست که در دایره آفرینش پدید آمده است. اما از آن جا که ذهن انسان محدود است و نمی تواند همزمان به تمامی متعلقات و مصادیق اندیشه فکر کند و در نتیجه تنها بخشی از سر الهی را می نمایاند، مجاز نیست ندای «اناالحق» سر دهد. وجود انسان پاره ای از حقیقت است، اما تمام حضرت حق نیست. خواهیم دید که دیگر صوفیان، از جمله مولانا حتی در غلبات جذبه و خلسه از این وجه تمایز ظریف چشم می پوشند.

چکیده نظریه خدا وارگی در اسلام که اینک خوانندگان با آن آشنایی یافته اند این است که صوفی فنای نفسانی را تحقق وحدانیت خود و خدا می بیند. نگارنده سعی دارد به کمک قطعاتی گزیده و روشن از نوشته های دیگران، خود معانی دقیقتری در باب نظریه فوق به دست دهد.

بیشتر، جنبه های گوناگون فنا را تمیز داده ایم<sup>۲۶</sup>. والاترین درجه آن - یعنی فنای در ذات الهی - را نفی به تمام و کمال شرح می دهد. او بجای فنا و فانی دو اصطلاح وقفه یعنی بریدن از طلب و واقف یعنی بریده از طلب و فانی در مطلوب را به کار می گیرد. حال، برخی از نکات عمده متن و شرح او را می آوریم.

وقفه فروزان و روشنی بخش است: اندیشه های تاریک «غیریت» را از بین می برد، درست چون نور که تاریکی را زایل می سازد؛ ارزش ظاهری تمامی اشیاء موجود را به ارج راستین و ابدی بدل می کند.

بدین سان، واقف عروج می کند و از زمان و مکان فراتر می رود. «واقف به هر خانه ای وارد

۲۲. نگاه کنید به ص ۷۹ به بعد متن اصلی.

۲۱. antithesis.

۲۴. ماسینیون، پیشین، ص ۱۸۳.

۲۳. Absolute Being.

۲۵. Phenomenal.

۲۶. نگاه کنید به صفحه های ۶۰ و ۶۱ متن اصلی.

می شود، اما در آن نمی گنجد؛ از هر چاه و چشمه ای می آشامد، اما سیراب نمی شود؛ آن گاه به من می رسد و من خانه اویم، مسکن و موقف او نزد من است،<sup>۲۷</sup> [۹] - یعنی جمیع صفات الوهی را در می یابد و تمامی حال و تجربه عرفانی را مشتاقانه می پذیرد. اسماء یا صفات، وی را خشنود نمی سازد، او مستمرا می جوید. در ذات خداوند به تأمل می نشیند و آن را با خود یکی می یابد. نماز و نیایش نمی کند. اعمال عبادی از انسان به خداست، اما در وقفه کسی جز خدا در میان نیست [۱۰].

واقف هیچ ردّ پایی پس پشت خویش نمی گذارد، هیچ وارثی جز خدا ندارد و حتی آن گاه که وقفه از ضمیرش رخت بر می بندد، خود به تمامی نور می شود. در این هنگام ستایش و نیایش واقف، ناشی از خداست مرخوشتن را، و معرفت او معرفت خداوندی است که خود را - چون آغاز - یگانه و یکتا می بیند.<sup>۲۸</sup>

خواننده انتظار ندارد که ما جوهریت<sup>۲۹</sup>، استحاله<sup>۳۰</sup> و تبدل<sup>۳۱</sup> را تبیین و توجیه کنیم. این اصطلاحات از متناقضات<sup>۳۲</sup> [۱۲] بزرگ تصوف است - شاهکاری که خالق در ذهن انسانی مخلوق پدید آورده است، آفریدگاری که ذاتش از رنگ تعلقات بشری منزّه است. آن گونه که بیشتر یاد کرده ام، این دگرگونی - هر طور که به تصور در آید - مستلزم حلول و اتحاد طبیعت الوهی و بشری نیست، زیرا آیین حلول و اتحاد، هر دوان محکوم است. ابونصر سراج در اثر خویش کتاب الملح، در دو جا به انتقاد از این آیینها می پردازد:

«گروهی از عارفان عراق و بغداد در مسئله فنا به خطا رفته و تصور کرده اند که مقصود، از فنای او صاف بشری، تخلق و دخول در اوصاف الهی است و در نتیجه به حلول معتقد شده اند. گفتار نصارا، در این که خداوند در عیسی حلول کرده هم ناشی از جهل است. این فهم نادرست و استنباط خطا از آنجاست که این جماعت سخن یکی از مشایخ پیشین را درباره فنای اوصاف شنیده و یا در آثارش خوانده و به توهم افتاده اند. توضیح حقیقت مطلب این است که اراده، برای بنده موهبتی است

۲۷. محمد بن عبد الجبار نیرّی، پیشین، ص ۱۰.

۲۸. همان، ص ۱۵-۱۴.

۳۰. substitution.

۲۹. essentialisation.

۳۲. Paradox.

۳۱. Transmutation.

خدایی و معنی خروج از او صاف بشری و دخول در اوصاف حق این است که بنده از سر اراده و خواست خود برخیزد و اراده خلقی را اعتباری و فانی در اراده حق مشاهده کند به وجهی که می داند. اراده خود فیض الهی است و هر گونه که بخواهد بر سر وی حکم می راند و فضل و بخشش را بر هستی وی می گمارد چنان که سالک را از هستی خود می رهاند و بر اثر قوت شهوت، جانب دل را یکباره متوجه حق می سازد [یعنی، اراده خود را در اراده و مشیت حق مستهلک می گرداند و هستی خود را به تصرف حق می دهد] و این [فناي اراده عاشق در اراده معشوق] مقامی است از منازل اهل توحید. اما آنهایی که در فهم صحیح به خطا رفته اند به این جهت است که به کشف این نکته نرسیده اند که اوصاف حق، عین حق نیست و چنین اعتقادی عین کفر است. زیرا خدا در دلها حلول نمی کند، بلکه ایمان یا توحید و یا تعظیم ذکر خود را در قلبها حلول می دهد»<sup>۳۳</sup>.

در جای دیگر همین استدلال را برای رد آیین اتحاد پیش می کشد:

«شیخ - رحمه الله - گفت: اما گروهی که در مورد زوال بشریت به خطا رفته اند، گفتار محققان را درباره فنا شنیدند و گمان کردند که مقصود از فنا، استهلاک و زوال بشریت است و در فهم درست آن به شبه افتادند. بعضی از ایشان ترک خوردن و آشامیدن کردند و پنداشتند که بشریت همان کالبد جسمانیست که هرگاه ضعیف شود، بشریت نیز به تبع آن زوال می پذیرد و تخلق به اخلاق الله یعنی اتصاف عبودیت به الوهیت جایز و ممکن می گردد. این جماعت نادان و گمراه تفاوت بین بشریت و اخلاق بشری را در نیافته اند، زیرا جوهره بشریت از بشر زایل نمی شود چنان که سیاهی از سیاه و سپیدی از سپید منفک نمی گردد؛ ولی خویها و صفات انسانی بواسطه وارداتی که فیض سلطان انوار حقایق است، تبدل و تحول می پذیرد.

صفات بشریت جوهره و بشریت محض نیست و مراد از اشاره به مقام فنا، زوال شعور سالک است نسبت به مشاهده و رؤیت اعمال و طاعات به بقای رؤیت عباد در برابر

قیام حق [یعنی بیرون آمدن از خودبینی و منحصر گردانیدن نظر بر مشاهده عظمت و جلال حق، تا آن جا که هر علم و عملی را در جنب علم و قدرت ذات باری مستهلک انگارد]<sup>۳۴</sup>.

هجویری این باور را که فنا فقدان ذات و تباهی تن مادی است و بقا حاکی از جایگیری و حلول خداست در انسان، بوجوبی معنا می داند. او می گوید در حقیقت فنا و وارheidن از هر چیز، نشانه درك نقصان آن و عدم رغبت نسبت به آن است. آن که از اراده زود گذر و زوال یابنده خویش فانی شود در اراده ازللی خدا باقی می ماند، اما صفات انسانی نمی تواند به صفات الهی بدل شود و خلاف این امر نیز صورت نمی پذیرد.

«.. هرچه اندر سلطان آتش افتد بقهر وی بصفی وی گردد چون سلطان آتش وصف شی را اندرشی مبدل می گرداند سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولیتر اما این تصرف آتش اندر وصف آهنست و عین همانست هرگز آهن آتش نگردهد...»

هجویری در بخش دیگری از کتاب کشف المحجوب اتحاد و اتصال یا جمع [۱۳] را «جمع همت اندر معنی مطلوب» معنا می کند. از این رو مجنون، رولاند [۱۴] خشمگین<sup>۳۵</sup> اسلام، همه اندیشه و همت خویش را بر لیلی متمرکز ساخت به طوری که در تمام جهان تنها او را می دید و همه چیز در چشم او به صورت لیلی مجسم می شد. بایزید روزی در صومعه بود، یکی بیامد و بگفت: «بویزید در خانه هست؟» وی گفت: «اندر این خانه بجز حق چیزی دیگر هست؟»<sup>۳۶</sup>

هجویری می افزاید در همه این احوال اصل یکی است، یعنی:

«... خداوند تعالی مایه محبت خود را که آن یک جوهر بود متجزی و مقسوم گردانید و یکی را از دوستان بمقدار گرفتاری وی بدان جزو از اجزاء آن کل مخصوص کرد آنگاه جوشن انسانیت و لباس طبیعت و غاشیه مزاج و حجاب روح بدان فرو گذاشت تا وی بقوت خود مراجزائی را کی بدو موصول بود بصفی خود میگردانید تا کل محبت جمله محبوب شد و همه حرکات و لحظاتش شرایط آن گرفت و از آن بود که ارباب معانی و اصحاب اللسان مرآترا جمع نام کردند...»<sup>۳۷</sup>

۳۵. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۳۱۵.

۳۴. همان، ص ۴۲۷.

۳۷. همانجا.

۳۶. همان، ص ۳۲-۳۳۱.

آن‌گاه به نقل این ابیات از حلاج می‌پردازد:

«اینک من [خدمت را آماده‌ام] ای سرور و آقام

اینک من، ای مقصد و مقصودم

ای جوهر هستی‌ام و ای غایت آرزویم

ای توزبان گویا و ایما و رمزم

ای توهمة تمامیت و شنوایی و بینایی‌ام

ای توهمة عناصر و ذرات وجودم» [۱۵] ۳۸

صوفی مجذوب و هر که از ماسوی‌الله بریده و به عالم توحید و یگانگی قدم نهاده باشد، هم می‌تواند اظهار کند که هیچ نیست و هم دعوی کند که همه چیز است. برای نمونه، در جهت انکاری مسئله، ابیات آغازین یکی از سروده‌های مولانا را بشنویم:

«چه تدبیرای مسلمانان که من خود را نمی‌دانم

نه ترسا نه یهودم من نه گبرم نه مسلمانم

نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم

نه از کانِ طبیعیم، نه از افلاکِ گردانم

نه از خاکم نه از آبم نه از بادم نه از آتش

نه از عرشم نه از فرشم نه از گونم نه از کانم

نه از هندم نه از چینم نه از بلغار و سقسینم

نه از ملکِ عراقینم نه از خاکِ خراسانم

نه از دنیی نه از عقبی نه از جنت نه از دوزخ

نه از آدم نه از حوآنه از فردوس و رضوانم

مکانم لامکان باشد نشانم بی نشان باشد

نه تن باشد نه جان باشد که من از جان جانانم» ۳۹

ابیات زیر نیز از جلال‌الدین محمد بلخی است که جنبه اثباتی فرد عالم به سر کائنات ۴۰

۳۸. همانجا.

۳۹. Reynold A. Nicholson, Op.cit, P.124.

۴۰. cosmic consciousness.



است:

«در جهان گرعاشقی هستای مسلمانان منم  
 کافری یا مؤمنی یا راهبی هست آن منم  
 دردی و ساقی و مطرب باده و رود و سرود  
 شاهد و شمع و شراب سرور مستان منم  
 ملت و ادیان هفتاد و دو ملت در جهان  
 در حقیقت نیست بالله ملت و ادیان منم  
 خاک و باد و آب و آتش در جهان دانی که چیست  
 خاک و باد و آب و آتش بلکه جسم و جان منم  
 صدق و کذب و نیک و بد دشوار و آسان سر بسر  
 بلکه علم و فضل و زهد و تقوی و ایمان منم  
 آتش و دوزخ یقین دان با جهیم و یا سعیر  
 بلکه فردوس و جنان و حوری و رضوان منم  
 این زمین و آسمان با هرچه داخل اندر آن  
 با ملائک باپری با جن و با انسان منم»<sup>۴۱</sup>  
 آن چه ملای روم در لحظه جذبه و حالت خلسه بر زبان می راند، بزعم هنری مور<sup>۴۲</sup> حال و تجربه ای پیشینه دار است:

«چه زیبا و شکوهمند است آن هنگام که حیات خدایی روح را جان داده، با خود در آسمان و زمین سیر می دهد، آن گاه روح احساس حیات می کند و با کل جهان متحد می گردد. آن که در این حال و مقام است همه چیز و خویش را واحد و بخشی از کل می بیند - اگر بتواند با خود آید و خویش را باز یابد»<sup>۴۳</sup>.

۴۱. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، کلیات شمس تبریزی [به اهتمام منوهر لال بهار گوبی] (لکنهو: بی نا، ۱۳۳۵ قمری) ص ۵۳۲ این غزل که با مقایسه با سایر غزلیات دیوان کبیر سست می نماید، با احتمال نزدیک به یقین الحاقی است و مرحوم فروزانفر هم آن را در دیوان کبیر نیاورده است. - م.

۴۳. نگارنده مأخذ این عبارات را ذکر نکرده است. - م.

۴۲. Heng More.

نزد برخی از صوفیان استغراق در خلسه و مستی فنا، پایان سیر و سفر سالک است. در این حال هیچ پل و پیوندی میان ایشان و عالم وجود ندارد. در ایشان همه تعینات فردی چنان محو می شود که گویی مرده اند. چون اتحاد به حاصل آید، دیگر دین و احکام شریعت یا رعایت ظواهر را ندانند و باز نشناسند. اما عابدانِ مستِ خدا که هرگز به حال هشیاری باز نمی گردند، از رسیدن به اوج کمال قاصرند. دورِ کاملِ خداوارگی [= تالّه] باید هر دو جنبهٔ برونی و درونی الوهیت، یعنی وحدت و کثرت [۱۶] و نیز حقیقت و شریعت را در برگیرد. گریز از آنچه به عالم هستی وابسته است، بی ورود به حیات سرمدی خدایی که وجود او در آثار صنعتش جلوه گر است، بسنده نیست. بقای در خدا، از پس فنای خود، نشانهٔ انسانِ کامل [۱۷] است؛ کسی که نه تنها بسوی خدا سیر می کند [سیرالی الله] - یعنی از کثرت به وحدت می رود - بلکه در خدا و با خدا سیر می کند [سیر فی الله، سیر مع الله] - یعنی در حالی که مدام با او متحد است، به جهان مظاهر - که از آن عازم شده و تجلی وحدت در کثرت است - باز می گردد. در این سیر نزولی «شریعت را دثار [لباس رو] و طریقت را شعار [لباس زیر] خویش می سازد. در این هنگام حقیقت را به خاطر مردم، متنزل می سازد و به ادای احکام و وظایف شرعی می پردازد. با احتمال، آن چه يك عارف مسیحی بزرگ گفته است، در مورد انسان کامل مصداق دارد:

«او با عشق باطنی، و با باقیات الصالحات به سوی خدایه می سپارد و با میلی بارور، در آرامشی ازلی، به خدا می رسد و در خدا مقام می گیرد و در وی زندگی می کند و با این وجود، با روحی سرشار از عشق نسبت به جمیع اشیاء، با فضایل و اعمال صالح، از مأمن خود نزول می کند و متوجه مخلوق می گردد و این، اوج حیات باطنی است»<sup>۴۴</sup>.

عفیف الدین تلمسانی، در شرح مواقفِ نَفَری، اسفار چهارگانه عارفانه را بدین قرار توصیف می کند:

نخستین سفر با مغفرت آغاز می گردد و به فنای کامل می انجامد.

دومین سفر از لحظهٔ فنا و در پی بقا شروع می شود.

کسی که به این مرتبه و مقام رسیده است در حق، با حق، به سوی حق سیر و سفر می کند و

آن‌گاه، خود حق می‌شود.<sup>۴۵</sup> چون بدین سان ره پیماید و پیش رود به مقام و مرتبه قطب<sup>۴۶</sup> می‌رسد که پایگاه انسانیّت کامل<sup>۴۷</sup> است. مرکز و میانگاه عالم روحی می‌گردد، به گونه‌ای که افراد در مراتب خویش، دور یا نزدیک، از مقام او فاصله‌ای برابر دارند؛ چه جمیع مراتب گردد مرتبه او می‌گردد و برای قطب میان قرب و بعد هیچ تفاوتی نیست. هر کس که به این مقام عالی دست یابد، دانش و معرفت و فنا همچون رودهایی است که به اقیانوس وجود او می‌ریزد و او هر که را که خواهد از آن فیوضات سرشار می‌گرداند و حق دارد دیگران را به سوی خداوند ره نماید و برای انجام این مهم جز از خود اجازه نمی‌گیرد. پیش از تعطیل باب نبوت<sup>۴۸</sup>، چنین فردی شایسته عنوان پیامبر بوده است، اما در روزگار ما عنوان در خور او، راهنمای روح است و برای مدد جوینان نعمت و موهبتی است خدادادی، چه اهلیت و استعدادهای جبلّی بشری را بتمامی داراست و همچون ساریانی، همگان را به منزل می‌رساند.

در سفر سوم، انسان کامل - خواه به منزله پیامبر یا راهنمای روحی (شیخ) - به مخلوقات خداوند عنایت می‌کند و بر آنان که با میل و رغبت خواهان رهایی از چنگ تعینات و قوای خوداند - در خور مراتبشان - به صورتهای زیر ظاهر می‌شود: به صورت مثاله برای متدینان راستین؛ به کسوت عارف برای متأملانی که هنوز به درک لذت تأمل تام و تمام نایل نشده‌اند؛ به چهره واقف برای عارفانی که بتمامی از فردانیت بریده و فانی شده‌اند؛ و به شکل قطب برای واقفان. او کرانه همه مراتب عرفانی است و دامنه تجربه او از میزان حال و تجربه هر سالک در هر مرتبه و مقامی، بالاتر و گسترده تر است.

چهارمین سفر معمولاً به مرگ جسمانی مربوط است. زمانی که پیامبر اکرم (ص) در بستر مرگ فریاد برآورد:

«خدا یا مرا با برترین دوست همراه گردان»<sup>۴۹</sup> [۱۸] به همین نکته اشاره می‌فرمود. در این سفر، بنا بر حکم مبهم عقیف الدین تلمسانی در شرح مسئله، انسان کامل آراسته به تمام صفات

۴۵. نگاه کنید به صفحه ۱۵۵ کتاب حاضر [اصل متن]

۴۶. نگاه کنید به صفحه ۱۲۳ کتاب حاضر [متن اصلی]

۴۷. Perfect Manhood

۴۸. یعنی پیش از حضرت محمد (ص) که خاتم پیامبران است.

۴۹. اللهم فی الرقیق الا علی .

ربّانی - به اصطلاح - آینه ای است که خداوند را در خود می نمایاند. ابن عربی می گوید:

«آن گاه که محبوب ظاهر شود با کدامین چشم وی را توانم دید؟»

به چشم وی، نه به چشم خویش، که دیگری وی را نتواند دید» [۱۹]

نور درون روح و دیده ای که آن را می بیند و منظور همه يك چیزند.

صوفی را در طلب حقیقت تا جایی بدرقه کرده ایم که دیگر پای زبان در بیان آن به گل می نشیند. سلوک او بندرت آن گونه که در این صفحات می آید آرام، بی وقفه و پیوسته است. حالت میان بالاترین و پایین ترین مراحل سکر و خلسه، در مثل به حالت خرابی و خماری بعد از مستی می ماند که سخت بی لطف و رنج آور است. اوصاف این حال و تجربه را - که مؤلفان مسیحی شب تارِ جان [لیلة الروح اللیاء] می خوانند - می توان بتقریب در سرگذشت اغلب اولیای مسلمان یافت. جامی در نفحات الانس نقل می کند که درویشی از مریدان شهاب الدین سهروردی مشهور را «در حال فنا و تأمل در وحدت، جذبه ای غریب به حاصل آمد. روزی به گریه و ناله شروع کرد. شیخ از سبب گریه پرسید. گفت: وای من که کثرت مرا از مشاهده وحدت بازداشت؛ پس من مردود و مطرود در گاهم، چه به مقام وحدت نتوانم رسید؛ شیخ وی را تسلی داد و افزود که این حال مقدمه مقام بقا است و والاتر و منزّه تر از حالت پیشین بود»<sup>۵۰</sup>.

آیا شخصیت در اتحاد نهایی با خدا می باید؟ اگر شخصیت را به معنای وجود آگاه متمایز - اما نه جدا - از خدا بگیریم، بیشترین عارفان و اصل مسلمان به این پرسش پاسخ منفی می دهند. آن سان که قطره بارانی که به دریایی بیکران می رسد از میان نمی رود، اما دیگر استقلال وجودی ندارد. بر همین قیاس، روح از تن رها شده نیز از الوهیت جهان شمول تمیز ناپذیر می گردد. درست است که وقتی نویسندگان صوفی اتحاد عرفانی را با اصطلاحهای عشق و ازدواج بیان می دارند مفهوم شخصیت را زایل نمی سازند - یعنی در واقع نمی توانند آن را بزدایند - اما این گونه عبارتهای استعاره‌ای بضرورت یا آیین وحدت وجود - که همه تفاوتها را به کناری می نهد - ناسازگار نیست. اینک و در این حال، برای روح و روانهایی که در این دنیا به یکدیگر عشق می ورزند، اتحاد و اتصال با جهان جهان<sup>۵۱</sup> والاترین سعادت قابل تصور است.

۵۰. این مطلب و نقل از موارد نادری است که استاد نیکلسن به مأخذ اشاره کرده و بصراحت آن را به نفحات الانس جامی ارجاع داده است. ولی، ففحات چاپ ایران و طبع هند، هردوان، از نظر گذشت و با تعجب حکایت فوق الذکر یافته نیامد. ناچار مترجم، خود، آن را از

مولانا فرماید:

«خَنك آن دم كه نشینیم در ایوان من و تو بدو نقش و بدو صورت بیکى جان من و تو دادِ باغ و دم مرغان بدهد آب حیات اختران فلک آیند بنظراره ما من و تو بى من و تو جمع شویم از سر ذوق طوطیان فلکى جمله شكر خوار شوند این عجبتر كه من و تو بیکى گنج اینجا بیکى نقش برین خاك و بر آن نقش دگر

گرچه احتمال دارد چشم انداز سهیم شدن در جاودانگى شامل و جامع جان آدمى برای طبع خودپرست ما غریبان غریب نماید، اما در ضمیر صوفى صافى شعله شوقى ژرف و شکوهمند بر مى افروزد كه مى توان آن را با اشتیاق گرم مؤمنان به تداوم حیات پس از مرگ برسنجید. ملائى روم پس از وصف تحول تدریجى انسان در جهان ماده و انتظار تكامل بیشتر در جهان روح، از صمیم دل برای فنا و استغراق نفس در دریای بیکران الوهیت دست به دعا بر مى دارد:

«از جمادى مردم و نامى شدم وز نما مردم به حیوان سرزدم  
مردم از حیوانى و آدم شدم پس چه ترسم كى زمردن كم شدم  
حمله دیگر بمیرم از بشر تا پرآرم از ملائك پر و سر  
و ز ملك هم بایدم جستن زجو كل شىء هالك الا وجهه  
بار دیگر از ملك قربان شوم آنچ اندر وهم نآید آن شوم  
پس عدم گردم چون ارغنون گویدم كه انا الیه راجعون»<sup>۵۲</sup>

۵۲. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، کلیات شمس یاد یوان کبیر، ج ۵، ص ۶۲، غزل

شماره ۲۲۱۴.

۵۳. همو، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۶-۳۹۰۱.

## یادداشتها

- ۱- حلاج، بنگرید به: یاد داشت شماره ۴۶ فصل یک.
- ۲- عبارت «أَنَا الْحَقُّ» را حلاج گفت و سر خود بر باد داد، زیرا این سخن از اسرار حقیقت است که هر که فاش کند سر بر سودای عشق گذارد. حافظ گوید:
- گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد  
چون سالک عاشق در جبال افعال نگه کند و درآینه وجود وجود خود را ببیند، پس آنکه از وجود متلاشی شود. چون زخم صاعقه باشد و بنیران کبریا سوخته شود، و خاکش بطوفان غیرت افشانده شود، ابتدا «آرنی» گوید و در میانه «أَنَا الْحَقُّ». (شرح شطحیات، ص ۶۹).
- به گفته شیخ محمود شبستری:

اننا الحق کشف اسرار است مطلق	جز از حق کیست تا گوید «اننا الحق»
همه ذرات عالم همچو منصور	تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
درین تسبیح و تهلیل اند دایم	بدین معنی همی باشند قایم
چو کردی خویشتن را پنبه کاری	تو هم حلاج وار این دم برآری
هر آن کو خالی از چون و چرا شد	«انا الحق» اندرو صوت و صدا شد

(دعائیل عرفانی، ص ۴۰۳-۴۰۲).

ابن خفیف گوید: چون آن واقعه بحسین درافتاد باری تعالی را در خواب دیدم، گفتم الهی بنده تو حسین «منصور» دست از همه جهان برداشت و بجز توحید و تقدیس تو متمسکی نداشت، چه حکمت بود درین بلائی بوی فرستادی، باری تعالی فرمود کی سری از اسرار خود بر وی کشف کردیم، و خلق خود را به خود خواند، لاجرم آن بلا بوی فرستادیم. (مبوت شیخ کبیر، ص ۱۰۳).

این نوع از پیوستن و اتصال و اتحاد را بزرگان تصوف ایران هر يك بزبانی ادا کرده اند. برای اطلاع بیشتر از مسئله و بویژه در باب توجیه سیاسی، اجتماعی و جامعه شناختی آن بنگرید به: خط سوم، ص ۵۰-۴۴۶، ص ۵۷۶، تمهیدات، ص ۸۱-۳۸۰، مرجع ششم تصوف در ایران، ص ۸۴-۱۸۳.

۳- لوئی ماسینیون، خاورشناس فرانسوی (ولادت، نوژان سورمارن ۱۸۸۳، وفات ۱۹۶۲ م). وی بدرجه دکتری در ادبیات رسید، استاد «کلژ دو فرانس» و «مدرسه تتبعات عالی» و رئیس «مؤسسه تتبعات ایرانی» گردید و عضویت فرهنگستان علوم اتحاد جماهیر شوروی و فرهنگستانهای سوئد، دانمارک،

اسپانیا، هلند، بلژیک، افغانستان، و ایران (عضو وابسته) انتخاب شد. ماسینیون در انجمنهای خاورشناسی بسیاری از کشورها مانند «انجمن سلطنتی آسیایی» انگلستان، «انجمن خاورشناسان» آلمان و «انجمن شرقی امریکایی» نیز عضویت پذیرفته گردید، تألیقات مهم او درباره تاریخ و هنر و ادبیات شرق عبارتند از: «حلاج صوفی شهید اسلام»، «تصوف حلاج از جنبه فلسفه ما بعدطبیعی»، چاپ «دیوان حلاج»، «اصناف و طبقات مراکش»، «نیایش ابراهیم در سدوم»، «شهر اموات در قاهره» و «مباهله مدینه و تقدیس فاطمه ع». (فرهنگ فارسی معین).

۴- «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید. احادیث چندی بدین مضمون، لکن با عباراتی مختلف آمده است. مولوی فرموده است:

چون مراد و حکم یزدان غفور      بود در قدمت تجلی و ظهور  
پس خلیفه ساخت صاحب سینه پی      تا بود شاهیش را آینه پی

ماسینیون در کتاب الطواصین، ص ۱۷۵ می گوید: «...حلاج از سنت مأثوره بسیار کهن یهودی و مسیحی که می گوید: «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید»... اساسی برای نظریه اش در باب آفرینش جهان ساخته است که نظریه مکمل آن، مسئله تألیه انسان است. انسان خدا شده از رهگذر ریاضت صوفیانه، در خویش واقعیت صورت الاهی را، که خداوند بر او افکنده، می یابد.» حلاج این حدیث را بدین معنی تفسیر می کند که خداوند در آدم - که طبیعت الاهی را به کمال در خود منعکس دارد - ظاهر شد، یعنی به ناسوت و لاهوت. ابن عربی در قرن سیزدهم میلادی و عبدالکریم جیلی در قرن چهاردهم میلادی، نظریه حلاج را اساس اندیشه های دور و درازی قرار دارند که در آن نظریه ها مقام آدم توسط محمد (ص) اشغال شده: محمد (ص) که به عنوان کلمه الاهی logos به صورت نوع مثالی انسان مشخص شده است: انسان کامل.

(احادیث مثنوی، ص ۱۱۴، احادیث ردیف ۳۵۲۵ و ۴۶۲۸، الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۱۳، تمهیدات، ص ۲۷۱، ۳۲۳، ۲۹۶، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۶۳، ۶۷۶، ج ۱، ص ۳۷۷، فیه مافیه، ص ۲۱۰، ۲۳۱، کشف الحقایق، ص ۱۶۱ و ۷۵، مصباح الهدایه، ص ۲، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۵۶، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۴۹، مسند احمد، ج ۲، ص ۳۱۵، جامع صغیر، ج ۲، ص ۴، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۱۲۴، ۶۱).

۵- سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاوُتَهُ      سَرَّ نَسَا لَاهُوتِهِ الشَّاقِبِ  
ثُمَّ بَدَأَ لِيَخْلُقَهُ ظَاهِرًا      فِي صُورَةِ الْآكِلِ وَالشَّارِبِ  
۶- مَزَجَتْ رُوحَكَ فِي رُوحِ      كَمَا تَمْزُجُ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسْنِيٍّ      فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ

برای ملاحظه صور مختلف این ابیات، رجوع کنید به: عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو

همایی، ص ۱۸۲، پانویس شماره ۱.

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا      نَحْنُ رُوحَانٌ حَلَلْنَا بَدَنًا  
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ      وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

بسیاری این دو بیت را از حسین منصور حلاج دانسته اند، امادکتر محمد رضا شفیعی کدکنی در تحقیقات عالمانه و فحص بلیغ خویش در اسرار التوحید گوید: «ابو عبدالرحمن سلمی این شعر را به ابو یزید بسطامی نسبت داده و در رساله نسیم الارواح خود گوید. «همانگونه که جنید گفت: محبت دو کس استوار نباشد مگر آنگاه که یکی از آن دو به دیگری بگوید: «ای من!»

آیا نشنیده ای سخن ابو یزید را قدس الله روحه العزیز:

إِنَّهَا السَّائِلُ عَنْ قَصْتِنَا      لَوْ تَرَانَا لَمْ تَفْرُقْ بَيْنَنَا  
أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا      نَحْنُ رُوحَانٌ حَلَلْنَا بَدَنًا  
نَحْنُ مَذْكُوتَا عَلَى عَهْدِ الْوَفَا      يُضْرَبُ الْأَمْثَالُ لِلنَّاسِ بِنَا  
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ      وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

و این خلکان ابیات دوم و چهارم این قطعه را در ضمن احوال حلاج آورده ولی نه به نام او بلکه می گوید: «ابو حامد غزالی در مشکوٰۃ الانوار سخنان حلاج را در زمینه شطح (از قبیل انا الحق و) تأویل کرده و سخنان حلاج را از مقوله سخن گوینده این اشعار دانسته که «انا من اهوی.» و گویا همین سخن سبب شده است که این اشعار را در دیوان حلاج و به نام او آورده اند.

ابو نصر سراج طوسی این دو بیت را در ضمن تفسیر یکی از سخنان ابو یزید آورده است. احمد غزالی در صوافح و میبدی در کشف الاسرار بدون ذکر گوینده آن را نقل کرده است. احمد غزالی نکته یابی ظریفی در این باب دارد. (اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ج ۲، ص ۷۸۱.)

۷- این رباعی منسوب به مولانا ناظر به همین مطلب است:

منصور بدآن خواجه که در راه خدا      از جامه تن پنبه جان کرد جدا  
منصور کجا گفت انا الحق، می گفت      منصور کجا بود خدا بود خدا  
و یا به قول عمان سامانی:

کیست این پنهان مرادر جان و تن      کز زبان من همی گوید سخن  
این که گوید از لب من راز کیست؟      بنگرید این صاحب آواز کیست



کیست این گویا و شنوا در تنم باورم یارب نیاید کاین منم

(دیوان عمان سامانی، ص ۲۴-۲۳).

۸- اِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنَا فَاَعْبُدْنِیْ وَ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِکْرِیْ [ای موسی] براستی منم خدا، هیچ خدایی جز من نیست، پس بپرست مرا و نماز را برای یاد من بر پای دار].

۹- وَ قَالَ لِیْ دَخَلَ الْوَاوِقُ کُلُّ بَیْتٍ فَمَا وَسَّعَهُ، وَ شَرِبَ مِنْ کُلِّ مَشْرَبٍ فَمَا رَوٰی، فَاَقْضِ اِلَیَّ وَ اَنَا قَرَارُهُ وَ عِنْدِیْ مَوْفِقُهُ .

۱۰- وقفه، بنگرید به: یا داشت شماره ۲۶ فصل دو.

۱۱- استحاله تغییر و تحول از حالتی به حالت دیگر است که حرکت در کیف است ... و در کشف است که مراد از استحاله تغییر صور نوعیه است و در این صورت موافق با عبارات کسانی است که استحاله را مرادف با انقلاب گرفته اند. (کشف، ج ۱، ص ۴۳۷).

تغییرات و تحولاتیکه در اشیاء حاصل می شود مادام که بسر حد تحول از صورتی به صورت دیگر نرسیده باشد استحاله گویند. (فرهنگ علوم عقلی)

۱۲- شطح در لغت به معنی حرکت است و در اصطلاح عبارت غریبی است که حال و شدت وجد را توصیف می کند. بعضی گویند که شطح سخنی است که ظاهر آن بظاهر شرع راست نیاید و در حال شدت وجد ادا شود و ارباب ظاهر را شنیدن آن خوش نیاید و موجب ظن و انکار گردد. روزبهان بقلی گوید: در عربیت گویند شَطْحٌ یَشْطَحُ، شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند مشطاح گویند. پس در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سرائشان عالی شود. برخی نیز بر آنند که شطح کلمه ایست که از آن بوی خودپسندی و ادعای استشمام می شود. شمس تبریزی گوید: منصور را هنوز «روح» تمام جمال ننموده بود و اگر نه «انالحق» چگونه گوید؟! حق کجا و آنا کجا؟! این آنا چیست؟! این حرف چیست؟! (دمتور الممء، ج ۲، ص ۲۱۶، خط سوم، ص ۲۴-۲۳، الملص، ص ۳۷۵، برای ملاحظه نمونه شطحیات مشایخ، بنگرید به: شرح شطحیات، ص ۷-۵۶، ۷۸، ۱۰۱، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۵۶، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۳۰، ۳۸۵، ۴۱۷).

۱۳- اصطلاح جمع اصطلاحی عرفانی است و مقابل فرق است. جمع مشاهده حق است بی خلق و مرتبت فناء سالک است چون تا زمانی که هستی سالک بر حال باشد شهود حق بی خلق نیست. جمع غایب شدن خلق است، یعنی تا خلق با خویشان حاضرند متفرق اند و چون از خویشان غایب گردند جمع گردند. جامی گوید: تفرقه عبارت از آن است که دل را بواسطه تعلق به امور متعدد. پراکنده سازی و

جمعیت آن که، از همه به مشاهده واحد بردازی. حافظ گوید:

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع به حکم آن که چو شد اهرمن سروش آمد  
به عبارت دیگر: هر چه منسوب به سالک است «تفرقه» است و آنچه از طرف خداوند است «جمع» است به این معنی که آنچه از مکاسب بنده و نتیجه قیام او بر وظایف بندگی و احوال بشری است «تفرقه» است و آنچه که از مواهب الهی و نتیجه لطف و احسان و فضل خداوندی است «جمع» است. (فرهنگ علوم عقلی، فرهنگ عرفانی، رساله قشیریه، ص ۳۶، شرح قیصری، ص ۱۰، کشف المحجوب، ص ۲۲۵-۲۹، ۳۲۳، کشف، ص ۱۵۵۵، الملح، ص ۴۰-۳۳۹، ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۰۳، شرح تعرف، ج ۴، ص ۶۴-۶۰، خلاصه شرح تعرف، ص ۴۰۱، فرهنگ اشعار حافظ، ص ۸-۷۴، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۵۷، شرح شطحیات، ص ۵۶۳، مصباح الهدایه، ص ۱۲۸، ۱۲۹).

۱۴- «رولاند خشمگین» نام داستانی است مشهور از ادیب ایتالیایی لدوئیکو آریستو، متولد سال ۱۴۷۴ در جیو و در گذشته سال ۱۵۳۳ میلادی است. این داستان معرف آداب اروپایی از قرن پنجم تا هیجدهم میلادی است و به بیشتر زبانهای دنیا هم ترجمه شده است (به نقل از: اسلام و تصوف، ترجمه محمد حسین مدرس نهانودی، ص ۱۴۲، پانویس شماره ۱).

۱۵- لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا سَيِّدِي وَمَوْلَاتِي  
لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَصْدِي وَمَعْنَاتِي  
يَا عَيْنَ عَيْنٍ وَجُودِي مُنْتَهَى هَمِّي  
يَا مَنَظِقِي وَأَشَارَاتِي وَأَيْنَاتِي  
يَا كُلَّ كُلِّي وَيَا سَمْعِي وَبَصْرِي  
يَا جَمَلَتِي وَتَبَاعِظِي وَأَجْزَائِي

۱۶- در اصطلاح فلاسفه کثرت در مقابل وحدت است و تعریف آن را نیز بمقابلیت با وحدت کرده اند و بعبارت دیگر تعریف کثرت بطور استقلال و تعریف بعد، امکان ندارد. فلاسفه متأله گویند، وجود در عین وحدت جامع و واجد جمیع مراتب و کمالات و کثرات است و اولین کثرتی که در عالم وجود تحقق یافت مرتبه صفات و اسماء است. وجودات و موجودات در عین کثرت فانی در وحدت اند و ظل و رشح وجود بسیط واحد بوحدت حقیقی میباشند و وجود اندر کمال خویش ساری است و تعینها امور اعتباری است. (فرهنگ علوم عقلی، به نقل از اسفار، ج ۳، ص ۲۹، شرح منظومه، ص ۱۶۸، فرهنگ عرفانی، گنجینه الاسرار، ص ۲۳).

۱۷- اصطلاح «انسان کامل» جنبه اشراقی و عرفانی دارد و بیان آن بطریق خاص از مختصات فلسفه اسلامی است. صدرا در بیان حقیقت انسان گوید: انسان عالم صغیر است که مشتمل بر سه مرتبت است که مرتبت اشرف و اعلای آن نفس است و مرتبت ادنی و اخص آن بدن است و کلیه موجودات که در

عالم کبیر متحقق اند و در عالم صغیر که انسان باشد منظوری میباشند و «فیک انطوی العالم الاکبر» و انسان هر گاه در مرتبت علم و عمل به کمال ممکن خود برسد و در طرف علم نفس او بمرتبتی برسد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و در مرتبت عمل بعد از تخلیه و تحلیه و تجلیه مراتب اسفار اربعه الی الله را در مقام سیر و سلوک طی کرده باشد آنرا انسان کامل و خلیفه الله بر روی زمین گویند. قیصری گوید: جمیع مراتب الهی و کونی از عقول و نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود مرتبت انسان کامل است و از این جهت خلیفه خدا است که کتاب جامع کتب الهی و کونی است.

جیلی می گوید: بدان ای برادر که انسان کامل نسخه حق تعالی است، همانگونه که پیامبر - صلی الله علیه وآله - از آن خبر داده است و گفته: «خلق الله آدم علی صورة الرحمان» خداوند انسان را در صورت رحمان آفرید و این بدان سبب است که خداوند زنده داناتی توانای شنوای بینای سخنگوست، و انسان نیز دانا... است. سپس بدان که انسان کامل کسی است که شایسته اسماء ذاتیه و صفاتیه الهی است بشایستگی اصیل و دارای آنهاست به حکم مقتضای ذاتی، زیرا او از حقیقت خویش بدان عبارت سخن می گوید و بر لطیفه خویش بدان اشارت می کند و هیچ مستندی در هستی، جز انسان کامل، برای آنها وجود ندارد. مثال او برای حق، مثال آینه است که شخص خود را جز در آن نتواند دید و گرنه ممکن نیست که او صورت خویش را جز در آینه اسم «الله» ببیند. پس این نام آینه اوست و انسان کامل نیز آینه حق است و خداوند تعالی بر خویش واجب کرده است که اسماء و صفات خویش را جز در انسان کامل نبیند.

به قول مرحوم استاد همایی، انسان کامل مظهر تام جمیع اسماء و صفات الهی و دارای منصب و مقام خلیفه اللهی است.... عرفا مجموعه عالم وجود را از واجب و ممکن به پنج مرتبه یا پنج بخش تقسیم می کنند که آنها «حضرات خمس» یعنی مراتب پنجگانه وجود می گویند، و آخرین مرتبه قوس نزول را که وجود نوع آدمی است حضرت انسان و کون جامع می نامند و... نوع انسان را از آن جهت «کون جامع» یعنی موجود و مخلوق جامع می گویند که نسخه جامعی است از هر چه در جمیع مراتب هستی از مجردات و مادیات، و موجودات زمینی و آسمانی وجود دارد، یعنی همانطور که .... انسان عالم صغیر است، که هر چه در عالم کبیر وجود گرفته است نمونه و نمودارش در نشأه انسانی موجود است بل که هر گاه به نظر عرفانی بنگریم و روحانیت انسان کامل را در نظر بگیریم، انسان، عالم کبیر، و مجموعه هستی همه عالم صغیر است. (فرونگ عرفانی، فرونگ علوم عقلی، اسفار، ج ۱، ص ۲، ج ۲، ص ۵۳، ج ۴، ص ۳۴، شرح فصوص، ص ۲۷، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۱۲۵-۱۲۴، مولوی

ظاهه، ص ۸۹-۱۸۸).

۱۸- «اللَّهُمَّ فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى» [خدایا مرا با برترین دوست همراه گردان]. این حدیث بدین صورت هم آمده است: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي وَاجْعَلْنِي بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى». مولانا فرماید:

هر شبی تا روز زین شوق هدی      او رفیق راه اعلی می زدی

(مثنوی، ص ۳۹۲)

(صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۱۰، جامع صغیر، ج ۱، ص ۵۵، نهجیه ابن اثیر، ج ۲، ص ۹۹۳).

۱۹-      إِنْ تُبْدِ حَبِيبِي بِأَيِّ عَيْنٍ أَرَاهُ      بَعَيْنِهِ لَا بَعَيْنِي فَلَيْسَ غَيْرُ بَرَاهُ

در کتاب اسلام و تصوف، ترجمه محمد حسین مدرس نهاوندی، ص ۱۴۷، کلمه تَبْدِ «تَبْدِي» آورده شده که ظاهراً خطاست و با تقدیم اِنْ شرطیه حرف عله محذوف می افتد.



## کتابشناسی

### آتشکده آذر

آذر بیگدلی، باهتمام فتح محمد صالح محمد و عبدالکریم. بمبئی [بی نا] ۱۲۷۷ ق.

### آداب المریدین

ضیاءالدین ابونجیب سهروردی، ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل

هروی. تهران: مولا [۱۳۶۳].

### احادیث مثنوی

بدیع الزمان فروزانفر [تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۷].

### احیاء العلوم الدین

أبو حامد محمد غزالی، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم. تهران:

بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.

### ادیان و مکتبهای فلسفی هند

داریوش شایگان. تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۲.

### ارکان عرفان

مجموعه چهار رساله مشهور: عقل و عشق از شیخ نجم الدین رازی، نور وحدت از

خواجه حوراء معروف به مغربی، مباحثه شب و روز و رساله عقل و عشق از خواجه عبدالله

انصاری. تهران: نور فاطمه، ۱۳۶۱.

### اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید

باهتمام ذبیح الله صفا [تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۸].

## اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید

محمد منور، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه، ۱۳۶۶.

## الأسفار الأربعة

صدرالدین محمد شیرازی، قم: مکتبة المصطفوی [بی تا].

## اسلام و تصوّف

ر.ا. نیکلسن، ترجمه محمد حسین مدرس نهاوندی. تهران: زوّار، ۱۳۴۱.

## اصطلاحات صوفیه

سید نورالدین شاه نعمت الله. بمبئی [بی تا] ۱۳۱۲ ق.

## اصول کافی

محمد بن یعقوب کلینی رازی، با ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی. تهران: انتشارات علمی

اسلامیه، ۱۳۴۸.

## أُنس الثائبن و صراط الله المبین

احمد جام نامقی (ژنده پیل)، به کوشش علی فاضل. تهران: بنیاد فرهنگ ایران [۱۳۵۰].

## اوراد الأُحباب و فصوص الآداب

ابوالمفاخر یحیی باخرزی، به کوشش ایرج افشار [تهران: دانشگاه تهران ۱۳۴۵].

## بحث در آثار و افکار و احوال حافظ

قاسم غنی. تهران [زوّار] ۱۳۲۲.

## بستان العارفین و تحفة المریدین

ابولفضل محمد بن احمد طبسی، تصحیح احمد علی رجائی. تهران: دانشگاه تهران [۱۳۵۴].

## پرده پندار

علی دشتی [تهران: مؤسسه اطلاعات] جاویدان، ۱۳۵۳-۱۳۵۴.

## پیدایش و سیر تصوّف (چند مقاله)

ریتولد ا. نیکلسون، ترجمه محمد باقر معین. تهران: توس، ۱۳۵۷.

## تاریخ ادبیات ایران

ادوارد براون، ترجمه و حواشی فتح الله مجتبیایی. تهران: مروارید، ۱۳۶۱.

## تاریخ ادبیات در ایران

ذبیح الله صفا. تهران: فردوسی، ۱۳۶۶.

## تاریخ الحکماء

علی بن یوسف قفطی، به کوشش بهین دارانی [تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷].  
تاریخ تصوّف در اسلام و تطوّرات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ....  
قاسم غنی [تهران: ابن سینا] ۱۳۳۰.

## تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی

ذبیح الله صفا [تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶].  
تاریخ مذاهب اسلام یا ترجمه الفرق بین الفرق  
ابومنصور عبدالقاهر بغدادی، با مقدمه و... محمد جواد مشکور، تبریز: حقیقت، ۱۳۳۳.  
تذکرة الاولیاء

محمد بن ابراهیم عطار، بررسی و... محمد استعلامی. تهران: زوار، ۱۳۴۶.

## تذکرة ریاض العارفین

رضا قلی خان هدایت، به کوشش مهرعلی گرگانی. تهران: محمودی، ۱۳۴۴.

## ترجمان الاشواق

محبی الدین ابن عربی [نسخه خطی]

## التصرف لمذهب التصوّف

محمد بن اسحاق کلاباذی، تصحیح آرتور جان آربری. قاهره [بی نا] ۱۳۵۳ ق.

## التصفيه فی احوال المتصوّفه

قطب الدین ابراهیم المظفر منصور بن اردشیر العبادی. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران:

بنیاد فرهنگ ایران [۱۳۴۷].

## تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا (فکر شخصیت در تصوّف)

رینولد ا. نیکلسن، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: توس، ۱۳۵۸.

## تصوّف و ادبیات تصوّف

آندره یوگنی یویچ برتلس. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر [۱۳۵۶].

## تفسیر تبیان

شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی، تحقیق احمد حبیب قیصر العاملی. نجف: مکتبة الامین،

۱۳۸۹ ق.



## تفسير فاتحة الكتاب

تأليف يكي از فضلاي بعد از عصر ملا محسن فيض، با تعليق و تصحيح جلال الدين آشتياني.  
تهران: انجمن اسلامي فلسفه و حكمت ايران، ۱۳۶۰.

## تمهيدات

عبدالله بن محمد عين القضاة، با مقدمة عفيف عسيران [تهران: بي نا، ۱۳۴۱].

## توضيح الملل، ترجمه الملل و التحل

محمد بن عبدالكريم شهرستاني، تحريرنو و ترجمه مصطفى خالقداد هاشمي، با مقدمه  
و... محمد رضا جلالی نائینی. ویرایش ۲. تهران [بی نا] ۱۳۵۸.

## توضیح شرح فارسی بر کلمات قصار باباطاهر عریان

باباطاهر، تألیف ملاسلطان محمد سلطانعلی شاه گنابادی [بی جا: بی نا] ۱۳۳۴.

الجامع الصغير في احاديث البشير النذير وبالهامش كتاب كنوز الحقائق في حديث  
خير الخلائق

عبدالرحمان بن ابي بكر السيوطي. قاهره: المطبعة الخيرية، ۱۳۲۱ ق.

## چهارمقاله

احمد نظامي عروضي سمرقندي، به سعی محمد بن عبدالوهاب قزويني. تهران: اشراقی، ۱۳۲۷  
ق، ۱۹۰۹ م.

## حبيب السیر

غياث الدين بن همام الدين حسيني (خواندمير)، زیر نظر محمد دبیر سیاقی. تهران: خیام،  
۱۳۶۲.

## حديقة الحقيقة و شريعة الطريقة

مجدود بن آدم سنایی، تصحيح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران [۱۳۵۹].

## حكمة الأشراف

يحيى بن حبش سهروردي، ترجمه سيدجعفر سجادي. تهران: دانشگاه تهران [۱۳۵۵].

## حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء

احمد بن عبدالله ابونعیم. مصر: مکتبه الخانجی، ۱۳۵۱

## خاندان نوبختی

عباس اقبال. تهران: طهوری [۱۳۴۵].

خط سوم ...

ناصرالدین صاحب الزمانی. تهران: عطایی، ۱۳۵۱.

خلاصه شرح تعرف

به تصحیح احمد علی رجایی [تهران] بنیاد فرهنگ ایران [۱۳۴۹].

دایرة المعارف فارسی

به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران: فرانکلین، ۱۳۴۵.

درد جاودانگی

میکل د. اونا مونو، ترجمه بهاالدین خرمشاهی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰.

در دیار صوفیان

بنگرید به: پرده پندار

دستورالعلماء

قاضی عبدالنبی احمد نگری، حیدرآباد [بی نا] ۱۳۳۱ ق.

دیوان حافظ

شمس الدین محمد حافظ، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار، ۱۳۲۰.

دیوان شیخ علی مشهور به باباکوهی

محمد بن عبدالله باباکوهی، شیراز: معرفت، ۱۳۳۲.

دیوان و رساله المفید للمستفید

محمد بن حسین بابا افضل کاشانی. مقابله و تصحیح مصطفی فیضی و دیگران. تهران: زوار،

۱۳۶۳.

الذریعه

آقا بزرگ طهرانی. بکوشش احمد دیباجی. طهران: کتابفروشی اسلامیة [۱۳۵۲].

رساله اصطلاحات محمد طبسی

محمد بن علی شاه قصاب. تهران: نور فاطمه، ۱۳۶۲.

الرساله القشیریة ترجمه رساله قشیریة

عبدالکریم بن هوازن قشیری، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. تهران: مرکز

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

رساله فی سربان الوجود

ابوالقاسم صدرالدين شیرازی [نسخه خطی]

رسائل آخوند ملاصدرا

ابوالقاسم صدرالدين شیرازی [بی جا؛ بی تا] ۱۳۰۲ ق.

رسائل اخوان الصفا

اخوان الصفا. بمبئی [بی تا] ۱۳۰۱ ق.

زبدة الحقایق

عزیزالدین بن محمد نسفی. تصحیح و... حق وردی ناصری. تهران: طهوری، ۱۳۶۳.

زندگینامه علمی دانشمندان اسلامی

ترجمه احمد آرام و دیگران، ویراستار حسین معصومی همدانی. تهران انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۶۵.

سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر

ابوسعید ابوالخیر، به تصحیح و... سعید نفیسی. تهران: کتابخانه شمس، [۱۳۳۴].

سرچشمه تصوف در ایران

سعید نفیسی. تهران: فروغی [۱۳۴۳].

سفرنامه حکیم ناصر خسرو قبادیانی

ناصر خسرو، با حواشی و تعلیقات محمد دبیر سیاقی. تهران: زوار [۱۳۵۶].

سفینه فرخ

محمود فرخ. مشهد: چاپخانه نبردما، ۱۳۳۰.

سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف الشیرازی

ترجمه رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، مصحح اشمیل طاری. آنکارا: دانشکده

الهیات، ۱۹۴۵ م

سیر حکمت در اروپا

محمد علی فروغی. تهران: زوار [۱۳۱۷].

سیر رباعی در شعر فارسی (به ضمیمه اجمالی در باب فهلوی)

سیروس شمیسا. تهران: آشتیانی، ۱۳۶۳.

## سیر فلسفه در ایران

محمد اقبال لاهوری، ترجمه ا.ح. آریان پور. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷.

## شرح المنظومه

حاج ملاهادی سبزواری، با حواشی شیخ محمد تقی آملی، با تعلیقات فاضل الحسینی المیلانی

[مشهد: مطبعة سعید، بی تا].

## شرح چهار تمثیل از مثنوی مولوی ...

جواد سلماسی زاده. تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۵۵.

## شرح حکمة الأشراق

قطب الدین محمود شیرازی، تصحیح اسدالله بن محمد الیزدی هراتی. تهران [بی تا] ۱۳۱۳ ق.

## شرح شطحیات

روزبهان بن ابی نصر روزبهان بقلی. به تصحیح و مقدمه فرانسوی هانری کرین. تهران: انجمن

ایرانشناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۰.

## شرح فصوص

داود بن محمود قیصری. دارالخلافه، ۱۲۹۹ ق.

## شرح گلشن راز

شیخ محمد لاهیجی، با مقدمه کیوان سمیعی. [تهران] کتابفروشی محمودی [۱۳۳۷].

## شرح مثنوی شریف

بدیع الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران [۱۳۴۶].

## شرح نصاب

مسعود بن ابی بکر، تألیف محمد حسین بن محمد رضا طالقانی [بی جا: بی تا] ۱۳۰۲ ق.

## شرح نصاب الصّیّان

مسعود بن ابی بکر، ابونصر فراهی [بی جا: بی تا] ۱۲۱۰ ق.

## صحیح بخاری

امام محمد بن اسماعیل. هند [بی تا] ۱۹۳۸ م.

## صحیح مسلم

مسلم بن حجاج. بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۴ ق.

## صد میدان

خواجہ عبداللہ انصاری، بہ اہتمام قاسم انصاری. تہران: طہوری، ۱۳۶۰.

## طبقات الصوفیہ

خواجہ عبداللہ انصاری، تصحیح محمد سرور مولائی [تہران: توس، ۱۳۶۲].

## طرائق الحقائق

محمد معصوم شیرازی «معصومعلیشاہ»، باتصحیح محمدجعفر محبوب. تہران: سنائی [بی تا].

## عوارف المعارف

شیخ شہاب الدین سہروردی، ترجمہ ابو منصور عبدالمؤمن اصفہانی. تہران: انتشارات علمی و

فرہنگی [۱۳۶۴].

## غزالی نامہ

جلال الدین ہمایی. تہران: فروغی [۱۳۴۳].

## الفتوحات المکیہ

محبی الدین عربی، تحقیق د - عثمان یحیی. [قاہرہ] الہیۃ المصوبۃ العامۃ الکتاب، ۱۳۹۸ ق،

۱۹۷۸ م.

## فرہنگ اشعار حافظ

احمد علی رجائی. تہران: زوآر [۱۳۴۰].

## فرہنگ تلمیحات

سیروس شمیسا. تہران: فردوسی، ۱۳۶۶.

## فرہنگ علوم عقلی ...

سید جعفر سجادی. تہران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران، ۱۳۶۱.

## فرہنگ فارسی

محمد معین. تہران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.

## فرہنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی

سید جعفر سجادی تہران: طہوری، ۱۳۵۰.

## فرہنگ معارف اسلامی

سید جعفر سجادی [تہران] شرکت مؤلفان و مترجمان ایران [۱۳۶۶].

## کاشف الأسرار

عبد الرحمان محمد اسفراینی، به اهتمام هرمان لندلت. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه  
مک گیل، دانشگاه تهران ۱۳۵۸.

## کتاب الإنسان الكامل

عزیز الدین نسفی، به تصحیح ماریژان موله. تهران، قسمت ایرانشناسی ایران و فرانسه  
[۱۳۵۰].

## کتاب اللمع فی التصوّف

عبدالله بن علی ابونصر سراج، تصحیح رنولد الن نیکلسن: لندن: بریل [بی تا] ۱۹۱۴ م.  
کتاب فيه مافیه

جلال الدین محمد بن محمد مولوی، باتصحیحات بدیع الزمان فروزانفر [تهران: امیرکبیر،  
۱۳۴۸].

## کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم

محمد بن علی بن تهانوی. هند [بی تا] ۱۸۶۲ م.

## کشف الأسرار و وعدة الأبرار

ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، به کوشش علی اصغر حکمت [تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۴].  
کشف الحقایق

شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی. تهران: بنگاه ترجمه و  
نشر کتاب، ۱۳۵۹.

## کشف المحجوب

علی بن عثمان هجویری، تصحیح والتین ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهروری،  
۱۳۵۸.

## کلمات مکنونه

محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، به اهتمام محمد مهدی گلپایگانی. تهران [بی تا، ۱۳۱۶].

## کلیات اشعار شاه نعمت الله ولی

نعمتالله بن عبدالله نعمتالله ولی، به سعی جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللهی، ۱۳۶۹.

## کلیات سعدی

مصلح بن عبدالله سعدی، تصحیح محمد علی فروغی [تهران: جاویدان، ۱۳۱۹].

## کلیات شمس تبریزی

جلال الدین محمد بن محمد مولوی، به اهتمام منوهر لال بهار گویی، لکنهو [بی نا] ۱۳۳۵ ق.

## کلیات شمس یا دیوان کبیر

جلال الدین محمد بن محمد مولوی، باتصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران:

امیرکبیر، ۱۳۵۵.

## کمدی الهی

دانته آلیگیری، ترجمه از متن ایتالیایی با مقدمه و شرح و حواشی از شجاع الدین شفا [تهران:

امیرکبیر] ۱۳۴۷.

## کنوز الحقایق

عبدالرئوف مناوی. قاهره [بی نا، ۱۳۷۳ ق.].

## کیمیای سعادت

محمد بن محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

## گزیده غزلیات شمس

جلال الدین محمد بن محمد مولوی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: حبیبی، ۱۳۶۵

## گلستان

مصلح بن عبدالله سعدی، به کوشش نور الله یزدانپرست. تهران: دانش، ۱۳۴۸.

## گنجینه الأسرار، بانضمام دیوان وحدت کرمانشاهی

عمان سامانی [تهران: افست گلشن، ۱۳۴۹].

## لغت نامه

علی اکبر دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.

## لوامع و لوايح

عبد الرحمان بن احمد جامی، با مقدمه ایرج افشار. تهران: منوچهری، ۱۳۶۰.

## مثنوی معنوی

جلال الدین محمد بن محمد مولوی، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولدالین نیکلسون. تهران:

امیرکبیر، ۱۳۶۰.

## مثنوی هفت اورنگ

عبدالرحمان بن احمد جامی، به تصحیح و مقدمه آقا مرتضی مدرس گیلانی تهران:  
سعدی، ۱۳۶۱.

## مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری

عبدالله بن محمد انصاری، به اهتمام محمد شیروانی [تهران] انتشارات بنیاد فرهنگ ایران [۱۳۵۲].  
مرصاد العباد

عبدالله بن محمد نجم رازی، به سعی و اهتمام حسین الحسینی نعمة اللهی [تهران]:  
سنائی [بی تا].  
مستدرک

ژول لایوم، گرد آورنده ادوارد مونتی، مترجم از فرانسه به عربی محمد فؤاد عبد الباقي، با مقدمه  
میرزا ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیه [۱۳۵۵].

مسند

احمد بن محمد حنبل. قاهره: مطبعة الميمنية، ۱۳۱۳ ق.

## مشكاة الأنوار

محمد بن محمد غزالی، به کوشش ابوالعلاء عفیفی. قاهره: الدار القومية للطباعة و النشر،  
۱۳۸۳ ق، ۱۹۶۴ م.

## مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه

عزالدین محمود کاشانی، با تصحیح و مقدمه جلال همائی. تهران: سنائی [۱۳۲۵].

## مصنّفات عین القضاة همدانی

عبدالله بن محمد عین القضاة، با مقدمه و تصحیح و... عقیف عسیران. تهران: دانشگاه تهران،  
۱۳۴۱.

## معارف بهاء ولد

محمد بن حسین خطیبی بلخی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر [تهران: انتشارات زبان و  
فرهنگ ایران، ۱۳۵۲].

## المعجم المفهرس

ا. ی. ونسنک. لیدن: مکتبه بریل، ۱۹۳۶ م.



## مقدمهٔ ابن خلدون

عبدالرحمان بن خلدون، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.

## مقدمه رومی و تفسیر مثنوی

رنالد الن نیکلسن، ترجمه و تعلیق اوانس اوانسیان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۰.

## الملل و النحل

محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ترجمهٔ افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، به تصحیح و ترجمه و

تحشیهٔ محمد رضا جلالی نائینی، تهران: اقبال، ۱۳۵۰.

## مناقب العارفین

شمس الدین احمد افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، [تهران] دنیای کتاب، [۱۳۶۲].

## المواقف و المخاطبات

محمد بن عبدالجبار نغری، به تصحیح ای. آربری، قاهره: دار الکتب المصریه، ۱۹۲۴ م.

## مولوی نامه

جلال الدین همایی [تهران] آگاه [۱۳۵۶].

## نثر طوبی

حاج میرزا ابوالحسن شعرائی، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.

## نفحات الانس من حضرات القدس

عبدالرحمن بن احمد جامی، به تصحیح و... مهدی توحیدی پور، تهران: سعدی، ۱۳۳۶.

## النّهایه فی غریب الحدیث والاثّر

مبارک بن محمد ابن الاثیر، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، قاهره: عیسی

البابی الحلبي، ۱۹۶۳-۱۹۶۶ م.

## واژه نامه

(انگلیسی- فارسی)

### A

absence from self	غیبت
absolute Being	وجود مطلق
abstinence	ورع
acquiescence	رضا
adept	مراد
Almighty God	قادر متعال
anchorite	راهب، صومعه‌ای
anthropomorphism	تشبیه، انسان‌انگاری خدا، تألیه انسان
antinomianism	شرع‌گرایی
apocalyptic vision	دیدار شهودی
ascetic	زاهد
aspirations	امیال
attraction	جذب
austerity	زهد، ریاضت
autohypnosis	تلقین نفس
Axis	قطب

**B**

Being	وجود
bodily eye	چشم سرّ

**C**

certainty	یقین
contemplation	مشاهده
contemplative life	حیات مشاهدتی
conversion	نوکیشی
convert	بازآمده
cosmic consciousness	سرّ کائنات

**D**

deification	تَقَرُّب به مقام الوهیت
Dervish Orders	سلسله های دراویش
discernment	فراست
disciple	مرید
divine beauty	جمال ربانی، جمال الهی
divine essence	ذات الوهی
divine grace	لطف الهی
divine love	عشق الهی
divine unity	وحدت الوهی
divine voice	هاتف ربانی
doctrine	آموزه، آیین
dogmatism	خشاک اندیشی
drinking	شُرَب

drinking-song

خمریه

dualism

دوگرایی

## E

eclecticism

التقاط گرایی

ecstasy

جذبه

emanation

فیض

emotion

حال

emotional faith

ایمان عاطفی

esoteric

باطنی

essentialisation

جوهریت

eternal

ازلی

Eternal

صمد

eternal tables

الواح سرمدی

ethical discipline

انضباط اخلاقی

excommunicate

تکفیر شدن

## F

feeling

وجد

## G

gnosis

معرفت

gnosticism

آیین گنوسی

God-man

خدا- انسان

God's gift

موهبت حق

grace

فضل

## H

hearing	سماع
heart	دل
heart eye	چشم دل
heaven of heavens	سماوات العلیٰ
heavenly voice	آواز هاتف
hermit	راهب
His justice	عدل الهی
His providence	مشیت الهی
holy mysteries	اسرار قدسی
hope	رجا
humility	فروتنی

## I

idolater	بت پرست
illumination	تجلّی، اشراق
illuminative life	حیات اشراقی
immanent	درون باشنده
immanent Reality	وجود ذاتی
immanent spirit	روح حلولی، روح درون باشنده
incarnate	تجسّد یافتن
incarnation	تجسّد
individuality	فردیت
individual self	نفس جزئی
inhaling and exhaling the breath	حبس نفس
inscrutable will	اراده غیبی
insight	بصیرت

inspiration	الهام
intellectual abstraction	تجريد فکری
intellectual self	نفس عاقله
interior ascent	عروج باطنی
intimacy	اُنس
intoxication	سُکّر
intuitive knowledge	شناخت شهودی
inward composure	فراقت اندرون

**J**

Judgment dag	روز داوری
--------------	-----------

**K**

knower	شناسنده، عارف
knowledge	معرفت، شناخت

**L**

lasting repentance	توبه نصوح
litany	ذکر
Logos	کلمه، کلمه الله، نور محمدی
longing	شوق
lord of slaves	رب بندگان
love	عشق

**M**

meditation	مراقبه
mercy	رحمت

metempsychosis	تناسخ
microcosm	عالم صغیر
monist	یگانه انگار
monotheism	یکتاپرستی
moral self	نفس اخلاقی
mortification	مجاهدت نفس
mystic	عارف
mystical experiences	تجربیات عرفانی، احوال عرفانی

## N

nearness To God	قُرْب
novice	مبتدی

## O

odservance of the breaths	مراعات انفاس
[The] One	أحد
otherness	غیریت

## P

pantheistic	وحدت وجودی
passing away	فنا
passing away of passing away	فناء الفناء
patched frock	مرقعہ، خرقہ
path	طریقت
patience	صبر
penitence	استغفار، توبہ
penitent	توبہ کار

percipient self	نفس مدرکه
perfect manhood	انسانیت کامل
personal deification	تَقَرُّب فرد به مقام الوهیت، تأله انسان
pharisee	زهد فروش
phenomenal	عَرَضی
poverty	فقر
predestinarianism	جبر گرایی
predestination	قضا
primial Intelligence	عقل اول
proximity to God	قُرْب
purgative life	حیات تطهیری
purgative way	راه تطهیری
purification	تصفیه باطن
purity	صفا

## Q

qualities of Allah	صفات خداوند
quietism	تَوَكُّل
quietist	اهل رضا

## R

rapture	وَجْد
rationalism	خرد گرایی
real Being	وجود حقیقی
recollection	ذِکْر
renunciation	زهد، ترک دنیا
repentance	توبه



## S

saintship	ولایت
salvation	رستگاری
satisfaction	رضا
scepticism	شک گرایی
sectarianism	فرقه گرایی
seeker	طالب
self-abandonment	انکار نفس
self-concenterataion	تمرکز بر خویشتن
self-consciousness	خود شناسی
self-culture	پرورش نفس
self-devotion	ایشار نفس
self-renunciation	انکار نفس
self-sacrifice	ایشار
self-surrender	تسلیم نفس
silent recollection	ذکر خفی
sinlessness	عصمت
solitude	گوشه نشینی
spirit	روح، نفس، جان
spiritual adepts	کاملان روحانی
spiritual eye	چشم دل
spiritual peace	جمعیت خاطر
spiritual pride	غرور روحی
spoken recollection	ذکر جلی
stages	مقامات
states	احوال

substitution

استحاله

sufism

تصوف

## T

taste

ذوق

tavern

خرابات

telepathy

دورآگاهی

temperament

طبیعت

theology

کلام

theosophist

عارف

theosophy

عرفان

throne

عرش

torment

عذاب

tranquillity

طمأنینه

transcendant

فرا باشنده

transcendent God

خدای متعال

transcendent personality of Allah

شخصیت متعال خداوند

transcendental theory

اصل استعلایی

transmutation

تَبَدُّل

transubstantiation

جوهریت

traveller

سالك

tribulation

درد و بلا

trust in God

توکل

## U

uncreated

قدیم

union with Reality

فناء فی الحق

unitive state

حال اتحاد

universal Being

وجود کلی

universal Reason

عقل کلی

## V

veil

حجاب

vigil

شب زنده داری

vision of the heart

دیدار دل (رؤیت القلب)

vows of silence

نذر سکوت

## W

well-doing

احسان

wine-bibber

خراباتی

word of God

کلام الله

[The] world-soul

جان جهان

wrath

غضب

## واژه نامه

( فارسی - انگلیسی )

doctrine

heavenly voice

doctrine

gnosticism

آ

آموزه

آواز هاتف

آیین

آیین گنوسی

ا

[The] One

well-doing

states

mystical experiences

inscrutable will

eternal

substitution

penitence

holy mysteries

illumination

اَحد

احسان

احوال

احوال عرفانی

اراده غیبی

ازلی

استحاله

استغفار، توبه

اسرار قدسی

اشراق

transcendental theory	اصل استعلائی
eclecticism	التقاط گرایى
eternal tables	الواح سرمدی
inspiration	الهام
aspirations	امیال
intimacy	اُنس
anthropomorphism	انسان انگاری خدا
perfect Manhood	انسانیت کامل
ethical discipline	انضباط اخلاقی
self-renunciation , self-abandonment	انکار نفس
quietist	اهل رضا
self-sacrifice	ایثار
self-devotion	ایثار نفس
emotional faith	ایمان عاطفی

## ب

convert	باز آمده
esoteric	باطنی
idolater	بت پرست
insight	بصیرت

## پ

self-culture	پرورش نفس
--------------	-----------

## ت

personal deification	تأله انسان
anthropomorphism	تألیه انسان

transmutation	تَبَدُّل
mystical experiences	تَجَرُّبَاتِ عِرْفَانِی
intellectual abstraction	تَجْرِیدِ فِکْرِی
incarnation	تَجَسُّد
incarnate	تَجَسُّدْ یَافْتَن
illumination	تَجَلُّی
renunciation	تَرْکِ دُنْیَا
self-surrender	تَسْلِیمِ نَفْس
anthropomorphism	تَشْبِیْه
purification	تَصْفِیَةُ بَاطِن
Sufism	تَصَوُّف
deification	تَقَرُّبُ بَهِ مَقَامِ الْوَهِّیْت
personal deification	تَقَرُّبُ فَرْدِ بَهِ مَقَامِ الْوَهِّیْت
excommunicate	تَکْفِیرِ شَدَن
autohypnosis	تَلْقِینِ نَفْس
self-concentraion	تَمَرُّکْزِ بَرِ خَوِیْشْتَن
metempsychosis	تَنَاسُخ
repentance , penitence	تَوْبَهِ
penitent	تَوْبَهِ کَار
lasting repentance	تَوْبَةُ نَصُوح
quietism , trust in God	تَوَکَّل

## ج

spirit	جَان
The world-soul	جَانِ جِهَان
predestinarianism	جَبَرِ گِرَایِی
ecstasy , attraction	جَذْبَهِ

divine beauty	جمال الهی
divine beauty	جمال ربانی
spiritual peace	جمعیت خاطر
Transubstantiation , essentialisation	جوهریت

## چ

bodily eye	چشم سر
spiritual eye , heart eye	چشم دل

## ح

emotion , state	حال
unitive state	حال اتحاد
inhaling and exhaling the breath	حبس نفس
veil	حجاب
illuminative life	حیات اشراقی
purgative life	حیات تطهیری
contemplative life	حیات مشاهدتی

## خ

God-man	خدا-انسان
transcendent God	خدای متعال
tavern	خرابات
wine-bibber	خراباتی
rationalism	خرد گرایی
patched frock	خرقه
dogmatism	خشک اندیشی
drinking-song	خمریه

self-consciousness

خودشناسی

fear

خوف

## د

tribulation

درد و بلا

immanent

درون باشنده

heart

دل

telepathy

دورآگاهی

dualism

دوگرایی

vision of the heart

دیدار دل (رؤیت القلب)

apocalyptic vision

دیدار شهودی

## ذ

divine essence

ذات الوهی

litany , recollection

ذکر

spoken recollection

ذکر جلی

silent recollection

ذکر خفی

taste

ذوق

## ر

anchorite , hermit

راهب

purgative way

راه تطهیری

Lord of slaves

رب بندگان

hope

رجا

mercy

رحمت

salvation

رستگاری

acquiescence , satisfaction

رضا



spirit	روح
immanent spirit	روح حلولی
immanent spirit	روح درون باشنده
Judgment day	روز داوری
austerity	ریاضت

## ز

ascetic	زاهد
renunciation , austerity	زهد
pharisee	زهد فروش

## س

traveller	سالک
cosmic consciousness	سر کائنات
intoxication	سُکُر
Dervish Orders	سلسله های دراویش
hearing	سماع
heaven of heavens	سماوات العلی

## ش

vigil	شب زنده داری
transcendent personality of Allah	شخصیت خداوند متعال
drinking	شُرْب
antinomianism	شرع گرایی
scepticism	شک گرایی
knowledge	شناخت
intuitive knowledge	شناخت شهودی

knower

شناسنده

longing

شوق

## ص

patience

صبر

purity

صفا

qualities of Allah

صفات خداوند

Eternal

صمد

anchorite

صومعه‌ای

## ط

seeker

طالب

temperament

طبیعت

path

طریقت

tranquillity

طمأنینه

## ع

mystic , theosophist , knower

عارف

microcosm

عالم صغیر

His justice

عدل الهی

torment

عذاب

throne

عرش

phenomenal

عروضی

theosophy

عرفان

interior ascent

عروج باطنی

love

عشق

divine love

عشق الهی

sinlessness

عصمت

primial intelligence

عقل اول

universal Reason

عقل کلی

## غ

spiritual pride

غرور روحی

wrath

غضب

absence from self

غیبت

otherness

غیرت

## ف

transcendant

فرا باشنده

discernment

فراست

inward composure

فراغت اندرون

indivduality

فردیت

sectarianism

فرقه گرایی

humility

فروتنی

grace

فضل

poverty

فقر

passing away

فنا

passing away of passing away

فناء الفناء

union with Reality

فناء فی الحق

emanation

فیض

## ق

Almighty God

قادر متعال

uncreated

قدیم

proximity to God , nearness to God

قُرب

Axis

قطب

predestination

قضا

## ک

spiritual adepts

کاملان روحانی

Theology

کلام

word of God

کلام الله

Logos

کلمه

Logos

کلمة الله

## گ

solitude

گوشه نشینی

## ل

divine grace

لطف الهی

## م

novice

مبتدی

mortification

مجاهدت نفس

love

معیت

adept

مراد

observance of the breaths

مراعات انفاس

meditation

مراقبه

patched frock

مرقعہ

disciple

مرید

contemplation

مشاهده

His providence	مشیت الہی
gnosis , knowledge	معرفت
stages	مقامات
God's gift	موہبت حق

## ن

vows of silence	نذر سکوت
spirit	نفس
moral self	نفس اخلاقی
individual self	نفس جزئی
intellectual self	نفس عاقلہ
percipient self	نفس مدبرکہ
Logos	نور محمدی
conversion	نور کیشی

## و

rapture , feeling	وجد
Being	وجود
real Being	وجود حقیقی
immanent Reality	وجود ذاتی
universal Being	وجود کلی
absolute Being	وجود مطلق
divine unity	وحدت الوہی
pantheistic	وحدت وجودی
abstinence	ورع
saintship	ولایت

divine voice

ه  
هاتف ربانی

certainty

ی  
یقین

monotheism

یکتا پرستی

monist

یگانه انگاری



نمایه ها





## ذمایه

### ( احادیث قدسی، احادیث، اخبار، روایات و دعاها )

- اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ ، ۱۲۸ ، ۱۴۱ .  
 الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ ۱۲۴ ، نيز رك : ص ۱۲۵ .  
 اسْتَفْتِ قَلْبَكَ ، ۱۲۹ ، ۱۴۳ .  
 أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسَكَ ۱۱۹ .  
 اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ ، ۱۲۱ ، نيز رك به ص ۱۲۲ ،  
 بیت .  
 اَللّٰهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي ۱۴۳ .  
 اَللّٰهُمَّ فِي الرَّفِيقِ الْاَعْلٰى ۲۶۴ ، ۲۵۶ .  
 اَنَا عِنْدَ الْقُلُوبِ ۲۴۰ .  
 اِنَّ اللَّهَ خَلَقَ اَدَمَ ، ۲۶۰ .  
 اِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مُعَايَنَةَ ۱۸۰ .  
 اِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ اَلْفَ حِجَابًا ، ۷۷ .  
 اِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا ، ۷۷ .  
 تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ ، ۸۹ .  
 التَّوْبَةُ اَنْ يَتُوبَ النَّاسُ . . . . ، ۱۱۲ .  
 حَدِّثُوا النَّاسَ ، ۱۹۱ .  
 زُهِدْ بِاَكْ نَدَاسْتَن اَسْت دُنْيَا رَا ، ۱۰۸ .  
 عَرَفْتُ اللَّهَ بِاللَّهِ ، ۷۲ .  
 عَلَيْكُمْ بِالصَّدَقِ ، ۲۱۲ .  
 فَاعْبُدِ الرَّبَّ فِي الصَّلَاةِ ، ۱۲۴ .  
 الْقَدَرِيَّةُ مُجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ ، ۶۵ .  
 كَلِمَةُ النَّاسِ ، ۱۹۱ .  
 كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا ۱۶۵ .  
 كُنْتُ نَبِيًّا ، ۱۸۳ .  
 لَا أَعْبُدُ شَيْئًا لَمْ أَرَهُ لَمْ أَعْبُدْ رِيًّا لَمْ أَرَهُ .  
 لَا رُهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ ، ۶۴ .  
 لَا عَدُوَّ أَعْدَى مِنْ نَفْسٍ ، ۱۱۹ .  
 لَا يَجْتَمِعُ مُحِبَّتَانِ فِي قَلْبٍ وَاحِدٍ ۲۱۳ ، ۲۱۴ .

- لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ ، ١٢٧ .
- لَا يَسْعَى أَرْضِي وَسَمَائِي ١٥٧ ، ١٧٨ .
- لَمْ أَحْبِدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ ، ص ١٢٧ ، ١٢١ .
- لَمْ تَرَهُ الْأَبْصَارُ ، ١٢٠ .
- لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ ، ١١٩ ، ١٢٧ .
- مَلَائِكُ دِينِكُمْ الْوَرَعُ ، ص ١٠٨ .
- مَنْ رَأَى ، ١٨٥ .
- مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي ١٢٨ .
- مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا ١٢٧ .
- مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا ، ص ١٢١ .
- يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ ، ١٨٢ .

## نمايه

### (آيات)

- أَحْسِنَ ، ١٢٢ .  
 أَذْكُرُ وَاللَّهِ ، ١٢٢ .  
 أَذْكُرُ الْآدَمَ ، ٢٢٢ .  
 أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ ، ٢٢٠ ، ٢٣٦ .  
 أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَعْلَمَتِ الْقُلُوبُ ، ص ١١٢ .  
 اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، ٨٧ ، ١٢٧ .  
 إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ، ١٣٠ ، ١٢٢ .  
 أَنَا بَشَرٌ ، ٢٣٧ .  
 إِنِّي أَنَا اللَّهُ ، ٢٢٦ ، ٢٦٢ .  
 غَرَّ مُوسَى صَعِقًا وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى  
 فَلَاذْكَرُونِي أَذْكُرْكُمْ ، ١١٢ .  
 فَلَيْنَا تَوَلَّوْا ، ١٧٠ .  
 فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا ، ١٩١ .  
 فَوَجَدَا عَبْدًا ، ٢٢٢ .  
 كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ، ٨٦ .  
 كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ، ٨٦ .  
 كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ، ١٣٣ ، ١٢٨ .  
 لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ، ١٢٠ .  
 مَا رَمَيْتَ أَذْرَقْتَنَ . . . ، ٦٦ ، ١٧٦ ، ١٩٣ .  
 مَا زَاغَ الْبَصَرُ ، ١٣١ ، ١٢٢ .  
 نَزَّلَ بِهِ رُوحُ الْكَاسِمِينَ ، ٢٣٧ .  
 وَآخَرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ ، ٦٥ .  
 وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي ، ٥٨ ، ٨٧ .  
 وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا . . . ، ١١٢ .  
 وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا ، ٢٣٨ .  
 وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنَّا ، ١٥٩ .  
 وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ ، ١٠٨ .  
 وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ ، ١٢٨ .

- وَأَوْحَىٰ رُبُّكَ، ٢٣٧.
- وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا... ٦٤.
- وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ، ٨٧.
- وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ، ٨٧.
- وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ نَحْرًا مُّوسَى، ١٣٣، ١٣٨.
- وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ، ٥٨، ٨٧.
- وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي، ١٢٨، ١٤٢.
- وَهُمْ رَقُودٌ، ٢٢٠.
- هَدَى اللَّهُ... ٦٤.
- يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ، ١٠٤، ١٢٣.
- يَسْتَلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ، ١٤٨.

## نمایه

### (اقوال)

- آنجا که منم آفریده را جای نیست ۱۶۹ .  
 آنچه در سرداری پنه ۱۱۹ .  
 آنچه را دل بیند، یقین خوانند ۱۱۱ .  
 ابدال، بروزِ عبادِ اندویشِ اوتاد ۲۳۸ .  
 اَلَا حَسَنُ اَنْ تُحَسِّنَ ۱۴۴ .  
 احسان بنده، طاعت است ۱۳۰ .  
 اخبار غیب از دل ابدال دور نیست ۲۳۷ .  
 از حقیقتِ تصوف میرم! ۱۱۷ .  
 از خشم و غضب هشدار! ۱۰۱ .  
 از صدق، خورشید می زاید ۲۱۲ .  
 از عهدِ حق گزاری عشق برون نتوان آمد ۱۶۷ .  
 از من در من ندا کردند که: ای تو من! ۵۵ .  
 افعال ما، تابع علم ازلی است ۱۹۴ .  
 اقسام خرقه پنج است ۱۲۶ .
- الهی! تو مرا بسی ۲۰۶ .  
 اَنَا الْحَقُّ ۲۴۹، ۲۵۹ .  
 اَنَا مِنْ اَهْوَى... ۲۶۱ .  
 انس، انبساطِ محبت است با محبوب ۱۱۰ .  
 انس، نشناختن غیر اوست ۱۱۰ .  
 انسان، تجسم جامع هر دو جهان است ۱۷۵ .  
 انسان، سرِ خداست ۲۴۹ .  
 انسان، همانی است که دوست دارد ۲۰۸ .  
 اولِ تصوف، علم است ۱۱۷ .  
 اولِ محاضره، بعدِ مکاشفه و از پسِ مشاهده است ۱۷۹ .  
 اول مقام ذکر، قلب است ۱۱۵ .  
 اولین کثرت در وجود، صفات و اسماء است ۲۶۳ .

- اهل یقین، صاحب عیان است، نه صاحب گمان  
۱۱۱.
- ایشان، مُقَدِّم داری نصیب برادران است ۲۱۲.  
این امت از ابدال خالی نباشد ۲۳۸.  
با تمام نیرو آفریننده ات را دوست یذار ۵۰.  
باید ایمان کفر و کفر ایمان شود ۱۷۱.  
برخوررداری از دین به جمعیت دل است ۱۱۸.  
بر صوفی، افعال می رود و او بی خبر ۶۰.  
بصیرت دل، قوتی است در دل منوره ۱۷۹.  
بقا، حضور است با حق ۷۸.  
اَلْبَقَاءُ هُوَ الْحُضُورُ مَعَ الْحَقِّ ۷۸.  
بهترین اعمال، مخالفت نفس است ۱۱۸.  
به کار مردان مشغول باش ۲۳۵.  
بی رری تو، نماز و کعبه را چه کنم؟ ۲۰۶۱۹.  
بَیِّنِی وَبَیِّنَکَ اَتَنِی یُنَازِ عُنِّی ۷۸.  
تا جامه غرور و وابستگی نسبی را دور نکنی، چیزی  
از تصوف نفهمی ۱۷۰.  
تجلی آن است که گویی حق را می بیند ۱۴۰.  
تجلی، انکشاف شمس حقیقت حق است ۱۴۰.  
تجلی بر سه حال است ۱۴۰.  
تصوف، آزادی است و جوانمردی و ترک تکلف  
۲۱۲، ۶۱.  
تصوف آن است که آنچه بر تو آید، نَجَهِی ۶۱.  
تصوف، از خود مردن و به حق زنده بودن است  
۶۱.  
تصوف، اصطفاست ۱۱۷.  
تصوف، به قیل و قال نیست ۱۱۷.
- التَّصَوُّفُ تَرْكُ التَّكَلُّفِ ۱۱۷، ۲۱۲.  
التَّصَوُّفُ رُؤْيَةُ الْكَوْنِ بِعَيْنِ النِّقْصِ ۸۹.  
تصوف، علوم و رسوم نیست، اخلاق است ۶۰.  
تصوف، فناء صفت بود ۶۱.  
تصوف، مراعات آنفاس است ۶۱.  
تصوف، نیک خوئی است ۱۱۷.  
تصوف، همه ادب است ۶۰.  
تکلف برِ مرد درویش نیست ۱۱۷.  
تَوَاجُدُ، صفت مریدان است ۸۴.  
توبه آن است که خدای توبه دهد ۸۵.  
توبه، توبه از غیر خداست ۸۵.  
توبه، توبه کردن است از توبه ۸۵.  
توبه مردم از گناه است و توبه من از گشتن لا اله  
الا الله ۸۵.  
توبه به حق، موکول به عشق دل است ۵۰.  
توحید، تخلیص و تجرید دل است از ما سواي حق  
۱۶۷.  
التَّوْحِيدُ نِسْيَانُ التَّوْحِيدِ ۱۸۲.  
تو خود حجاب خودی ۷۶.  
توکل، رو از غیر برتافتن است ۱۰۸.  
توکل، گردن نهادن است به قضا ۱۰۹.  
توکل، نفی اسباب است ۱۰۹.  
جالینوس عشق، دوی نخوت و نام است ۲۰۰.  
جَلْبَهِ تَقَرُّبِ عِبْدٍ است به حق ۷۳.  
جَلْبَهِ مِنَ الْحَقِّ تَوَازِي... ۷۳.  
جرم منصور فاش کردن اسرار بود ۱۲۱، ۲۵۹.  
جمعیت، صلت فردانیت است ۱۱۸.

- چشم دل باز کن که جان بینی ۱۷۹.
- چگونگی وجد بیان نشد نیست ۸۳.
- چون از ایمان و توکل در گذری، مقام رضا را در خوری ۱۰۱.
- الحُبِّ مِنْ حَيْثُ مَا هُوَ؟ ۲۱۰.
- حُبِّ، همان دوست داشته‌ها و دشمن داشته‌های خداست ۷۳.
- حجاب، پرده‌ای است میان طالب و مطلوب ۷۶.
- حجاب سه است ۷۶.
- حجاب، موانع بازدارنده است از معشوق ۷۶.
- حجابِ هر موجودی به وجود اوست ۷۶.
- حَسَنَاتُ الْاِبْرَارِ مِثْلَاتُ الْمُقْرِنِ ۱۶۱، ۱۸۰.
- حصولِ مطلوب به طلب نیست ۱۲۳.
- حضور، حاضری بُود بحق ۱۱۸.
- الحُضُورُ حُضُورُ الْقَلْبِ ۱۱۸.
- حقیقت را، نسخ روا نباشد ۱۱۲.
- حقیقت جلده ظهور لواپح تجلی است ۷۳.
- حقیقت، صفای معرفت است ۱۱۲.
- حقیقت، ظهور ذات حق است، بی حجاب ۱۱۲.
- خاطری شاد کردن، به از طاعت ۲۱۰.
- خداوند! جمالِ باقی از من دریغ مدار ۲۰۶.
- خداوند! همه چیز را دلیل یگانگیست شمارم ۴۸.
- خراباتی را صومعه، خرابات باشد ۱۳۸.
- خرقه بنیلانز... ۱۲۶.
- خرقه، جامهٔ رضاست ۱۲۶.
- خوف آتش در جنب خوف فراق هیچ است ۲۰۶.
- خوف حرکتِ دل بود از هیبت حق ۱۱۰.
- در دل و دیده و جان، تویی ۲۰۸.
- در عشق خائفا و خرابات فرق نیست ۱۷۰.
- در کلاه فقر باشد چار ترك ۱۱۶.
- درویش، به نور دل رَوَد... ۱۱۶.
- درویش را با خواست کار نیست ۱۱۰.
- درویش را دنیا و آخرت نبود ۱۱۶.
- درویش، گریزان زفر و نخواستی هاست ۱۱۶.
- دل بی نور، از شهوت صبر نکند ۴۷.
- دل محلِ تفصیل معانی است ۱۴۱.
- دل نقطه ایست که دایرهٔ وجود از او در حرکت آید ۱۴۱.
- دنیا را سه طلاق گفتم و زن از جملهٔ دنیا است ۱۱۵.
- الذِّكْرُ بِسَاطِ الْعَارِفِينَ ۱۱۴.
- ذکر، عین وفا بود ۱۱۵.
- ذکر، منشور ولایت است ۱۱۴.
- الذِّكْرُ نُورُ الْمُؤْمِنِ ۱۱۴.
- ذوق، آگاهی از معانی است ۱۵۱.
- ذوق، عبارتی بود از ثمرات تجلی ۱۵۱.
- راه اهل حقیقت، در عدم است ۱۹۳.
- رجاء، دل در بستن بود به دوستی ۱۱۰.
- رجاء، رؤیت جلال بود به عین جمال ۱۱۰.
- رجاء، شاهد شدن است به وصال ۱۱۰.
- رِزْقُ فَرْدٍ اِذَا خُذَ طَلَبُ مَكْنِيهِ ۱۰۲.
- رضا، استقبال احکام است پشادی ۱۰۹.
- رضا، عدم اعتراض است بر حکم و قضا ۱۰۹.



- روح می‌خندد بر آنچه دل می‌گرید ۴۷ .
- روزگار حجاب، از عمر نیست ۱۳۲ .
- ز فکر تفرقه باز آی ۲۶۳ .
- زگاف و لام گل کس گل نچیده ۱۵۸ .
- زهد، ترك دل مشغولی است از خدای ۱۰۸ .
- زهد، حقیر داشتن دنیاست ۱۰۸ .
- زهد، دشمن داشتن دنیاست و اهلش ۱۰۸ .
- سالک را توکل باید ۱۰۷ .
- سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ ۸۲ .
- سلوك، قطع راه است و مرد و زن ندارد ۱۰۷ .
- سماع، آتش زنه سلطانی است ۱۴۹ .
- سماع، جان گذاختن است ۱۳۸ .
- سماع، غذای عاشقان است ۱۵۰ .
- سماع نشاید مگر دل‌های صافی را ۱۵۰ .
- سماع، وارد حق است ۱۳۸ .
- شرط دوستی، موافقت است ۲۱۵ .
- شریعت، گفت انبیاست ۱۰۶ .
- شوق، آتشی است ۱۱۰ .
- شوق، دارالملک عاشقان است ۱۱۰ .
- صبر، فرو خوردن تلخ‌هاست ۱۰۸ .
- الصَّدَقُ أَصْلُ ۲۱۲ .
- صوفی نه مالک بود نه مملوك ۶۰ .
- صوفیه را امتحان و صوفی حق انتخاب کن ۱۷۸ .
- الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ التَّجَوُّمِ ۹۰ .
- طلبکاران! شما، بی طلب ۲۰۷ .
- طمع، تباه کننده ورع است ۱۰۸ .
- عارف، بی صفت است ۱۶۴ .
- عارف را چشم دل گشاده گردد ۴۷ .
- عارف را حال نیست، بی هویت است ۵۴ .
- عالم اکبر در انسان منظوری است ۱۸۵ .
- عَالَمِ دُنْیَا دوستِ حلاوتِ ذکر نیابد ۱۱۵ .
- عشق، بر آسمان پریدن است ۲۰۷ .
- عشق، تبدیل صفات محب است به صفات محبوب ۲۰۴ .
- عشق، غایت دوستی سالک است ۸۶ .
- عقوبت عارف، ماندن از ذکر است ۱۱۴ .
- علم ما مقید است به کتاب و سنت ۱۱۴ .
- عنایت به طلب، در روی مطلوب جسامت است به عشق ۲۰۶ .
- غیبت، غیبت قلب است از خلق بر ویت حق ۱۵۲ .
- فراست، پیدا شدن یقین است ۱۴۱ .
- فراموش کردن حق، بزرگتر گناه بود ۱۱۴ .
- فقر به «حق» برَد ۱۱۶ .
- فقر، در نیستی قدم زدن است ۱۱۶ .
- فقیر، اهل بذل و ایثار است ۱۱۶ .
- الْفَقِيرُ لَا يَمْلِكُ وَلَا يَمْلِكُ ۱۰۸ .
- فقیر، مالک هیچ چیز نیست ۹۸ .
- فَمَنْ كَانَ اخْلَاصَ مُجَاهِدَةً ۱۳۱ .
- فنا شکستن بت پندار است ۷۹ .
- فنا عدم شعور سالک است ۷۸ .
- فنا، فانی شدن است از حق به حق ۷۸ .
- فنا، فانی شدن است از رویت بندگی ۷۸ .
- فنا، فنا، فنا، رویت فناست ۷۸ .
- الْفَنَاءُ هُوَ التَّلَاشِي بِالْحَقِّ ۷۸ .

- قرب، از میان برداشتن پیش‌آینده‌هاست ۱۰۹.
- قرب، سیر قطره است بجانب دریا ۱۰۹.
- قُرب قُرب، بُعد بُعد است ۱۱۰.
- قرب، وفای عهد است ۱۰۹.
- قطب، مُصَدِّی هدایت خلق است ۲۳۷.
- قُلُوبُ الرِّجَالِ قُبُورُ الْأَسْرَارِ ۶۴.
- قیصر را با حلقه فقیران چه کار؟ ۱۰۸۱۹.
- کرامات بُتِ عارفان است ۲۳.
- کفر و ایمان، خداوندیش را شاهد و مآجدند ۱۷۷.
- کیست این گویا و شنوا در تَمَم؟ ۲۶۲.
- لَيْكَ لَيْكَ ۲۶۳.
- لَا تُعَذِّبْنِي بِذِكْرِ الْحِجَابِ ۱۳۰.
- لَا يَعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا اللَّهَ ۱۴۶.
- لَوْ أَنَّ الْمَاءَ لَوْنٌ أَنَا ۱۸۷.
- مبتدی آن بود که به قوت عزم در طرق اولیا شود ۱۵۵.
- متوکل، چون مرده است در دست مرده شوی ۱۰۹.
- مثلِ سماع، دل‌ها را مثل باران است ۱۵۰.
- مَثَلِ مُجَاهِدَةٍ، کندن درخت است ۱۱۴.
- مجاهده، مخالفت نفس است ۱۱۴.
- محب محبوب را گوید: یا من! ۱۱۰.
- محبت، فراموشی حَقِّ خویش است ۱۱۰.
- محبت، قاعده راه خداست ۸۹.
- محبت، کور و کر ساختن محب است ۱۱۰.
- محبت مقام الهی است و بهتر از پادشاهی ۱۱۰.
- محبت، موهبت حق است ۴۶.
- محبت، میل باطن است به جمال ۱۱۰.
- مراد از شهود، حضور است ۱۱۸.
- مراقبتِ آن کُن کز تو غایب نیست ۷۸.
- مراقبت، خدای را قادر دانستن است ۱۰۹.
- مراقبت، خوف و امید است ۱۰۹.
- مراقبت، عبادت حق است ۱۰۹.
- مراقبت، محافظت جوارح است ۱۰۹.
- مراعات، مراعات سرّ است ۷۸.
- مرد بخدا عالم از حق بود ۱۷۴.
- الْمَرْقَعَةُ قَمِيصُ الْوَفَاءِ ۱۱۳.
- مرید را شیخی باید دیده ور ۱۱۳.
- مرید صادق بی نیاز بود از علم ۱۱۳.
- مرید مراد است و مراد مرید ۱۱۳.
- مستی آن است که نیست نداند از هست، پای نداند از دست ۱۵۲.
- مسجد، دل اولیاست ۱۶۹.
- مشاهده، انوار تجلی متواتر بود ۱۱۱.
- مشاهده، عیان حق است، چشم جان را ۱۱۱.
- مشاهده، نهال حقایق یقین است ۱۱۱.
- معرفت، حیات دل بود بحق ۱۱۱.
- معرفت شناخت اوصاف احدیت است ۷۳.
- مقام، مرتبی است از مراتب سلوک ۱۰۷.
- مقام مشاهده، مقام فناست ۷۸.
- مقصود از فنا، عین یقاست ۷۹.
- مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا ۱۳۱.
- من بردرگاه دو جهان نشسته‌ام ۱۵۷.

- مَنْ عَرَفَ طَارِي فِي جَوْهَرِ ۸۲ .
- مَنْ عَرَفَ اللَّهَ ۱۷۹ .
- مَنْ غَضَّ بَصَرَهُ ۱۳۱ .
- موقف دریا (اقوال نفری) ۲۲۹-۲۳۰ .
- میان مفهوم و حقیقت وجود فرق است ۱۴۵ .
- می شنوی، می دانی و می بینی که منشأ همه چیز  
من هستم ۱۶۰ .
- نَفْس، بُنِی است ۱۱۸ .
- نَفْسِ کافر را سَرِ مسلمانی نیست ۱۱۹ .
- نَفْسِ در موافقتِ مولی به از عبادت جمله عباد  
۲۰۶ .
- ننگِ بنگ و خمر برای ترکِ هشیاری است ۱۳۹ .
- واردات، از مقوله الهام است ۲۳۷ .
- وجد، در مقام حضور گم شود ۸۳ .
- وَجَد، زیانۀ آتش است ۸۳ .
- وجد، سِرِّی است از اسرار خدا ۸۳ .
- الْوَجْدُ عِنْدِي جُعُودٌ ۹۰ .
- وجود مطلق، وجود حق تعالی است ۸۱ .
- وحدت را وجودی در اعیان نیست ۱۸۲ .
- وحدت، رفیق وجود است ۱۸۲ .
- وَقَالَ لِي ۱۴۵ .
- وَلِی، از خود فانی و به حق باقی بود ۱۸۱ .
- وَلِیْسَ لِي فِي سِوَاكَ حَظٌّ ۸۹ .
- هرچه از دوست رسد، احسان است ۱۴۴ .
- هر روشنی در جنب نور معرفت تیره گردد ۴۷ .
- هر کس خدای را بیند، جاودان شود ۴۷ .
- هر که حق را بر جان گزیند، صاحبِ ایثار است  
۲۱۲ .
- هر که سماع را به حق شنود، مُحَقِّق شود ۱۵۰ .
- همواره دلت با او باشد ۱۰۱ .
- هیچ عبارتی وجد را بیان نکند ۱۴۹ .
- یقین آن بود که دروی شک نبود ۱۱۱ .
- یقین، برخاستن شک است ۱۱۱ .
- یک چشم زدن غافل از آن شاه نیاشی ۱۰۱ .
- یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم ۱۷۵ .

## نمایه

### (نام کسان، جاها، کتابها و فرقه‌ها)

آزاده، اسدا... ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۴۰.

آسیا ۵۲، ۲۰۴، ۲۴۸.

آسیای صغیر ۱۵۴، ۱۸۶.

آشتیانی، سیدجلال الدین ۱۴.

آل ابوسفیان ۶۵.

آلبانی ۱۹۱.

آلمان ۱۹۵، ۲۱۷، ۲۶۰.

آمبروسیوس (قدیس) ۲۱۷.

آگوستین (قدیس) ۲۰۸، ۲۱۷.

آیات ۱۴، ۱۶، ۵۸، ۸۶.

آیین بودا ۸۴.

۲

آبادان ۱۲۲.

آتشکده آذر ۲۰۱.

آتن ۶۹، ۱۵۴، ۲۱۵.

آثار نبویش محمد طبری ۱۴۱.

آداب المریدین ۶۵، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۵۰، ۱۵۱.

۲۳۶.

آدم (ع)، پیامبر ۱۱۶، ۱۵۴، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۶.

۲۱۶، ۲۳۸، ۲۵۳، ۲۶۰.

آزیری، آرتور جان ۳۶، ۱۲۲، ۱۳۲.

آرتولد، توماس ۴۰.

آریا پاگوس (محکمه) ۶۹.

آریان پور، امیر حسین ۲۶، ۵۳.

آریایی ۱۱، ۴۸.

آریستو، لئو ککو ۲۶۳.

## الف

ابابکر ← شبلی

ابدال ۲۲۱، ۲۳۷، ۲۳۸.

ابرار ۲۲۱، ۲۳۷، ۲۳۸.

ابراہیم ادم ۵۴، ۷۵، ۱۱۵، ۱۲۱.

آبر مرد ۸۴.

ابن قتیبہ دینوری ۲۱۰.

ایمال ۲۰۷، ۲۱۷.

ابن مسروق ۱۰۹.

ایعاد اسلام ۱۰۳.

ابن ملوح بن مزاحم ۲۱۰.

ابن اثیر، مبارک بن محمد ۶۴.

ابو ابراہیم بخاری ۲۳۸.

ابن الجرزی، محمد بن محمد ۱۸۰.

ابوالحسن بن سمنون بن حمزہ ۶۰، ۸۹، ۲۱۱.

ابن الوقت ۶۳.

ابوالحسن خرقانی ← خرقانی، ابوالحسن

ابن انباری، ابوبکر محمد بن قاسم ۱۲۸، ۱۴۲.

ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری ۶۷.

ابن یا کوہہ شیرازی ← باباکوہی شیرازی،

ابوالحسن علی بن محمد ۱۴۲.

محمد بن عبداللہ

ابوالخیر اقطع ۱۳۵، ۱۵۳.

ابن بلخی ۳۹.

ابوالعباس احمد بن الاشقانی ۱۱۳.

ابن جلا ۶۴، ۱۵۳.

ابوالعباس قصاب آملی ۱۲۵.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی ۸۸، ۸۹.

ابوالعلاء معری ← معری، ابوالعلاء

ابن حزم، علی بن احمد ۱۸۶.

ابوالفرج اصفہانی ۲۱۰.

ابن خفیف ۲۵۹.

ابوالفضل حسن سرخسی ۱۲۵.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد ۶۴.

ابوالفضل محمد مہلکی بسطامی ۸۱.

ابن خلکان، احمد بن محمد ۲۳۹، ۲۶۱.

ابوالفیض ← ذوالنون مصری

ابن سینا، حسین بن عبداللہ ۱۴۸، ۲۱۷، ۲۳۴،

ابوالقاسم گرکانی ۱۲۰.

۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۲.

ابوالوفاء خوارزمی ۸۵.

ابن سینا (ناشر) ۱۰۲.

ابوامامہ باہلی ۱۴۲.

ابن عباس ۱۱۲.

ابوبکر ابراہیم (پدر عطار) ۲۱۰.

ابن عربی، محیی الدین ۳۸، ۸۲، ۸۵، ۱۴۵،

ابوبکر طاہر ۱۱۱.

۱۶۹، ۱۸۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۱۰،

ابوبکر عطوی ۱۱۴.

۲۲۲، ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۶۰.

ابوبکر کتانی ۱۴۱.

ابن عطا ۱۴۲، ۱۸۲.

ابوبکر محمد بن ابی بکر طوسی ۲۳۹.

ابن علاء الدین ← خواجہ حسن عطار

ابوبکر محمد بن حسن فورک ۲۳۹.

ابن فارض، شرف الدین ابو حفص عمر ابن علی

ابوبکر مصری ۱۰۸.

- ابوبکر واسطی ۷۶، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۱، ۱۹۳.
- ابوتراب نخشی ۱۴۳.
- ابوجعفر اعور ۲۳۴، ۲۴۱.
- ابوجعفر خازن ۷۵.
- ابوجعفر خلدی ۲۱۲.
- ابوحفص حداد ۶۰، ۱۴۳، ۲۱۲.
- ابوحمزہ بغدادی بزگز ۱۰۹، ۱۳۶، ۱۵۳، ۲۱۱.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت ۱۱۳، ۱۱۵، ۲۱۳.
- ابوزید ۱۸۷.
- ابوسعید ابوالخیر ← ابوسعید ابی‌الخیر
- ابوسعید ابی‌الخیر ۶۳، ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۴۶، ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۱.
- ابوعبدالله خفیف ۱۲۰، ۱۴۶.
- ابوعبدالله محمد بن علی ← حکیم ترفندی
- ابوعبدالله محمد بن فضل ۲۱۲.
- ابوعبدالله موصلی ۲۳۴، ۲۴۱.
- ابوعبدالله ناتلی ۲۴۲.
- ابوعثمان حیران نیشابوری ۱۲۰.
- ابوعثمان حیری ← ابوعثمان دمشقی
- ابوعثمان دمشقی ۶۹، ۸۸.
- ابوعثمان مغربی ۱۱۴.
- ابوعلی بن ابراهیم بلخی ۱۲۱.
- ابوعلی دقاق ۲۳۹.
- ابوعلی سندی ۵۴.
- ابوعلی فارمدی ۱۲۰.
- ابوعمر حنفی ۱۲۰.
- ابوعمر و دمشقی ۸۹.
- ابوقیس (کوه) ۱۸۹.
- ابومحموظ معروف بن فیروزان کرخی بغدادی ۷۴.
- ابومحمد مغالزی ۸۹.
- ابونصر سراج ← سراج، ابونصر
- ابونعیم، احمد بن عبدالله ۱۰۱.
- ابونعیم مهرجانی ۲۳۹.
- ابونواس، حسن بن هانی ۲۰۹.
- ابوهاشم صوفی ← ابوهاشم کوفی
- ابوهاشم کوفی ۱۱۶.
- ابویزید بسطامی ← ابیزید بسطامی
- باویعقوب اقطع ۱۲۰.
- باویعقوب موسی ۱۱۰.
- باویعقوب نهرجوری ۱۲۰.
- ابی عبدالله ← حسین بن علی (ع)، امام سوم
- ایبورد ۱۲۵، ۲۱۳.
- اتحاد ۲۱، ۷۹، ۸۰، ۹۹، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۰۸، ۲۳۱، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۵۹.
- اتحاد جماهیر شوروی ۲۵۹.
- اجتماع و انزوا ۲۱۴.
- اجی بکناش ولی ۱۹۱.
- احادیث ← حدیث
- احادیث مننوی ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۷، ۱۷۹، ۱۸۵، ۲۶۰.
- احسان ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۴۴.
- احمد بن ابی‌الحواری ۵۰، ۸۹، ۱۱۲.

- احوال ← حال
- احياء العلوم ← احياء العلوم الدين
- احياء العلوم الدين ۷۴، ۸۸، ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۷۹، ۱۹۱.
- اخيوار ۲۱، ۷۶، ۱۸۰، ۲۳۶، ۲۳۸.
- اختيار ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵.
- اخطل ۲۰۹.
- اخطل ناصري ۲۳۸.
- اخوان الصفا ۱۴۸، ۱۸۳، ۱۹۳.
- اخيوار ۲۲۱، ۲۳۷.
- اخييم (در مصر عليا) ۷۳.
- ادب الكاتب ۱۴۲.
- ادبيات كلاميك ۳۱.
- ادبيات و مكتب هاي فلسفي هند ۸۴، ۱۲۴.
- ارادت ← اراده
- اراده ۱۹، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۳، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲.
- ارادة غيبی ۴۵.
- اران ۱۴۶.
- الاربعة ۶۹.
- ارژنگ ۷۶.
- ارسطو ۵۰، ۵۱، ۶۸، ۶۹.
- اركان عرفان ۷۷، ۱۴۷، ۱۸۳.
- اروپا ۱۷۴، ۱۹۵، ۲۱۴.
- ارهاث ۵۵، ۸۴.
- اريون ۶۹.
- اسپانيا ۲۶۰.
- استحال ۲۵۰، ۲۶۲.
- امترا سپورگ ۳۲.
- استعلامی، محمد ۴۷.
- استغفار ← توبه
- استغانوس (قدیس) ۷۰.
- استغن بار سوديلي ۲۷، ۵۱، ۷۱.
- استوا ← قوجان
- استوري، چارلز ۳۶.
- استوار التوحيد ۶۳، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۵، ۲۳۹، ۲۶۱.
- استوار التوحيد مقاصد الشيخ ابی سعيد --
- استوار التوحيد
- استوار خودی ۳۹.
- استرار قدمی ۴۴.
- استرار نامه ۲۱۱.
- استروشنه ۸۹.
- اسفار اربعه ۸۲، ۱۸۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۶۳، ۲۶۴.
- اسفار پنجگانه ۵۸، ۸۷.
- اسفار خمسة ← اسفار پنجگانه
- اسفرائینی، عبدالرحمان بن محمد ۷۳، ۱۱۳، ۲۳۹.
- اسکاتلند ۳۱، ۳۶، ۷۱.
- اسکندر ۲۴۰.
- اسکندر افروديمی ۲۴۵.
- اسکندريه ۵۸، ۶۹، ۸۷.

- اسلام و تصوف ۱۰، ۱۵، ۷۱، ۲۶۳، ۲۶۵.
- اسماعیلی (مذهب) ۲۴۲.
- اسمیت، رابرتسن ۳۲.
- اضافات ۲۴۲.
- اشاعره ← اشعریه (خرقه)
- اشراق ۵۱، ۷۱، ۷۴، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۵۵، ۱۸۲، ۲۰۷، ۲۲۲.
- اشراقیان ۱۸۳.
- اشعار غنایی فارسی ۳۹.
- اشعه المصنعات ۱۵۶.
- الشعر و الشعراء ۲۰۱.
- اشعریه (خرقه) ۴۶، ۶۶، ۶۷، ۱۹۳.
- اصطلاحات شاه نعمت‌الله ۱۵۱.
- اصفهان ۲۴۲.
- اصفیا ۹۲، ۱۰۳.
- اصناف و طبقات مراکش ۲۶۰.
- اصول الحديث ۱۸۰.
- اصول کلی ۱۴۱.
- اصول هندسه ۶۹.
- الاصول ۱۴۲.
- اعتراجات ۲۱۷.
- اعشى ۲۰۹.
- اعمال رسولین ۱۸۴.
- الانصاف ۲۱۰.
- افریقا ۳۱.
- افیس ← افسوس
- افسوس ۱۸۴.
- الیسوسیلین (رساله به) ۷۰، ۱۸۴.
- افسه سوس ← افسوس
- افشار، ایرج ۱۶۶.
- افشنه ۲۴۱، ۲۴۲.
- افغانستان ۲۶۰.
- افلاطون ۲۶، ۴۷، ۶۸، ۶۹، ۸۴، ۸۷، ۱۳۷، ۱۵۴، ۲۰۰، ۲۱۴.
- افلاکی، احمدبن‌اخى ناطور ۱۹۲.
- اقبال لاهوری، محمد ۲۶، ۳۹، ۴۰، ۵۳.
- اقلیدس ۶۹.
- اقیانوس اطلس ۴۲، ۵۱.
- اکهارت، مایستر ۲۰۷، ۲۱۷، ۲۴۸.
- الف لیله و لیله ← هزار و یک شب
- الواح سرمدی ۴۵.
- الهام ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۳۷.
- الهیات ارسطو ۵۱.
- الهی نامه ۱۸۷، ۲۱۱.
- الیاس ۷۶.
- امامیه ۱۹۴.
- المنال و حکم ۱۵۸.
- امر به معروف ۶۷.
- امرسن، رالف والدو ۲۰۳، ۲۱۴.
- ام عیده (روستا) ۷۷.
- امونیوس ساکاس ۶۸.
- امیر خسرو دهلوی ۱۵۶، ۲۱۰.
- امیر کبیر (ناشر) ۵۳، ۶۰، ۱۵۸، ۲۰۰.



- انبیاء ۲۱، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۹،  
 ۱۵۸، ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۳۷.  
 انجمن ایرانشناسی فرانسه ۲۱۰.  
 انجمن خاورشناسان ۲۶۰.  
 انجمن سلطنتی آسیایی ← انجمن سلطنتی  
 مطالعات آسیایی  
 انجمن سلطنتی بریتانیا ۳۱.  
 انجمن سلطنتی مطالعات آسیایی ۳۶، ۲۶۰.  
 انجمن شرقی امریکایی ۲۶۰.  
 انجیل ۳۱، ۴۹، ۷۱، ۱۸۳، ۱۸۴.  
 اندلس ۱۸۶.  
 اُنس ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۱۰.  
 انس الثانیین ۸۶.  
 انسان کامل ۸۶، ۱۰۷، ۱۵۵، ۱۸۵، ۲۵۵.  
 انسانیت کامل ۲۵۶.  
 انصاری، ابویوب ۱۸۷.  
 انصاری، خواجه عبداللہ ۷۳، ۱۱۱، ۱۵۲، ۱۷۰،  
 ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۱۲.  
 انصاری، قاسم ۶۱.  
 انصاری، میرزا حسن ۸۲.  
 انکار نفس ۲۲، ۴۵، ۲۰۰.  
 انگلستان ۳۱، ۱۲۲.  
 انگلیسی ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۲۷،  
 ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰،  
 ۴۱، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۶۰، ۱۹۹، ۲۰۲،  
 ۲۵۷، ۲۱۹.  
 انوریگ، عبداللہ ۴۰.  
 انوشیروان (خسرو) ۲۱۵.  
 اوانسیان، اوانس ۱۴، ۳۵، ۳۷، ۴۰.  
 اوتاد ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۷، ۲۳۸.  
 اوراد اصحاب و قصص الادب ۸۶، ۱۱۸، ۱۲۴،  
 ۱۵۰.  
 اورشلیم ۷۰، ۱۸۴.  
 اولیا ۱۰، ۲۱، ۲۲، ۷۸، ۹۷، ۱۱۳، ۱۳۶،  
 ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۴،  
 ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۸۱، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱،  
 ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۰،  
 ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۷.  
 اویس قرنی ۱۱۰.  
 اهل حق ۴۳.  
 اهل سنت ۲۱، ۲۴، ۵۶، ۶۷، ۱۸۴.  
 ایتالیا ۱۹۵، ۲۱۷.  
 ایثار ۲۲، ۷۸، ۱۱۶، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۱۴.  
 ایثار نفس ۱۰۳.  
 ایران ۳۳، ۳۷، ۳۹، ۴۶، ۵۴، ۵۵، ۶۴، ۶۸،  
 ۷۲، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰.  
 ایرانی ۱۲، ۴۰، ۴۸، ۵۶، ۱۴۳، ۲۴۲، ۲۴۸.  
 ایرج میرزا ۱۶۵.  
 ایساخوجی (رسالہ) ۶۸، ۶۹.  
 ایساگوکہ ← ایساخوجی  
 اینگ، ویلیام رالف ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۴۵.  
 ایوب ۲۴۷.

## ب

- بایا افضل کاشانی، محمد بن حسین ۱۷۵.
- بابا طاهر ۲۱۰.
- باباکوهی شیرازی، محمد بن عبدالله ۱۳۳، ۱۴۶، ۲۳۹.
- بابل ۵۲، ۱۱۸.
- بایبگری ۱۷۰.
- باکتربا ← بلخ
- باکوس ۲۰۹.
- بایزید بسطامی ۲۶، ۵۴، ۸۱، ۸۵، ۸۹، ۱۱۰، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۵۱، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۵۲، ۲۶۱.
- بتانی ۷۵.
- بحث در آثار و افکار و احوال حافظ - تاریخ تصوف در اسلام
- بخارا ۸۸۱، ۲۴۲.
- بدیع سعلی ۴۰.
- بدخشان ۲۴۰.
- بدوی، عبدالرحمان ۸۱.
- براون، ادوارد گرنویل ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۰، ۲۰۲، ۱۷۱.
- برتلس، آندره یوگنی یویچ ۶۵، ۶۶.
- برقلس ۵۱، ۶۹.
- بورگزیله مرصاد العباد ۲۱۴.
- برلین ۷۷.
- بریتانیا ۸۴.
- بریل [ناشر] ۱۰۲.
- بُستَن (شهر) ۲۱۴.
- بسط ۶۲.
- بسطام ۸۱، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۱.
- بسطامیه ← طیفوریه (قره)
- بسکرآباد (قریه) ۱۳۹.
- بشر ۱۹۹، ۲۰۹.
- بصره ۲۷، ۵۲، ۷۷، ۸۹، ۱۲۲.
- بصری، حسن ۲۲، ۶۶، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۵.
- بطایح (سرزمین) ۵۲.
- بظلمیوس ۶۹.
- بطنان (شهر) ۷۱.
- بُعد ۷۳، ۱۱۰، ۲۵۶.
- بغداد ۷۳، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۸۶، ۱۸۷.
- ۲۱۵، ۲۴۴، ۲۵۰.
- بغدادک (خوارزم) ۱۵۶.
- بغشور (قریه) ۸۹.
- بقا ۷۸۱، ۷۹، ۸۰، ۸۶، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۷.
- بکتاشیه (طریقه) ۱۷۴، ۱۹۱.
- بگاره‌ها ۲۱۷.
- بگینها (سازمان) ۲۱۷.
- بلخ ۵۴، ۵۵، ۷۵، ۲۴۲.
- بلژیک ۲۱۷، ۲۶۰.

- بلغار ۲۵۳ .  
 بنی اسرائیل ۱۱۲ .  
 بنی امیہ ۶۵، ۶۶ .  
 بودا ۴۹، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۷۵، ۷۷، ۸۳، ۸۴ .  
 ۱۰۵ .  
 بودا پست ۷۷ .  
 بوعلی سینا ← ابن سینا، حسین بن عبداللہ  
 بولس (قدیس) ۲۷، ۵۱، ۶۹، ۷۰، ۱۶۶،  
 ۱۸۴ .  
 بولس حواری ← بولس (قدیس)  
 بولس رسول ← بولس (قدیس)  
 بویزید بسطامی ← بایزید بسطامی  
 بھارستان ۱۵۶ .  
 بھارگوئی، منوہر لال ۲۵۴ .  
 بہرام اول ۷۶ .  
 بہلول ۲۳۸ .  
 بیت المقدس ۷۱ .  
 بیروت ۲۱۰ .  
 بیسمہ (روستا) ۱۲۰ .  
 بیضاء ۱۲۰ .  
 بین النہرین ۷۴، ۷۶ .
- پ
- پارمنیدس ۱۵۴ .  
 پالمر، ادوارد ۴۰ .  
 پالی (زبان) ۸۴ .  
 پُرمُن (جایزہ) ۳۲ .
- پروتاگوراس ۱۵۴ .  
 پروتستان ۲۱۷ .  
 پروکلوس ← برقلس  
 پطرس ۷۰ .  
 پُل (قدیس) ← بولس (قدیس)  
 پلوتارک ۶۹ .  
 پورجوادی، نصراللہ ۲۳۹ .  
 پیامبر اسلام ← محمد، پیامبر اسلام  
 پیامبر اکرم ← محمد، پیامبر اسلام  
 پیدائش و سیرتِ صوف (چند مقالہ) ۳۳ .  
 پیئر ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۶،  
 ۱۴۴، ۱۸۷، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۴۱ .  
 پیر حسین سرداتیان ۱۴۶ .  
 پیغمبر ← محمد، پیامبر اسلام
- ت
- التاج الجامع الاصول ۱۲۵ .  
 تاج الرسائل ۱۸۶ .  
 تارتن، فردریک دوپره ۳۸ .  
 تاریخ ادبیات ایران ۱۷۱ .  
 تاریخ ادبیات در ایران ۶۵، ۶۶، ۶۷ .  
 تاریخ ادبیات عرب ۳۸ .  
 تاریخ اسلام ۳۳، ۷۷ .  
 تاریخ الکماء ۲۱۵، ۲۴۲ .  
 تاریخ المشایخ ۲۴۱ .  
 تاریخ تصوف در اسلام ... ۸، ۹، ۷۲، ۸۳، ۱۰۲،  
 ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۵۳، ۱۸۲، ۲۶۳ .

- تاریخ تطبیقی ادیان ۳۳. تذکرة الاولیاء ۱۱، ۲۶، ۳۹، ۴۷، ۶۴، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۸۱، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۳۶.
- تاریخ خزرجی یعنی تاریخ ملوک رسولی یمن ۳۸. تاریخ طبری ۳۱. تاریخ طبیعی فهم ۲۱۴. تاریخ عرب ۳۳. تاریخ ملوک عقلی در تمدن اسلامی ۱۹، ۷۰. تاریخ قرآن ۶۴. تاریخ گزیده ۳۹. تاریخ و ادب آیین بودا ۸۴. تالونیکیان (رساله به) ۷۰. تالانسان ۲۴۵. تأمل ۵۵، ۵۹، ۶۲، ۹۶، ۱۰۴، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۹۸، ۲۳۱، ۲۵۰، ۲۵۶، ۲۵۷. تأویل ۹، ۱۲۰، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۸. تبت ۷۶. تبدل ۲۵۰، ۲۵۱. تبریز ۳۷، ۲۴۸. تبلیغ اسلام ۴۰. تبیان ۱۱۲. تجسد ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۸. تجلی ۱۰، ۷۱، ۷۳، ۸۲، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۲، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۶۲. تحفة المریدین ۲۳۹. تذکرة ریاض العارفین ۲۰۱. تذکرة میخانه ۲۰۹. تذکرة نصرآبادی ۲۴۰. ترتیب السلوک ۲۳۹. ترجمان الاشواق ۳۸، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۳۸. ترجمه انهایه (طوسی) ۱۸۸. ترجمه رساله کشیری ← [الرساله القشیریة]. ترسا ۲۵۳. ترکستان ۱۲۰. ترکی ۲۷، ۴۴، ۱۹۱. ترکیه ۱۹۱. ترمذ ۲۴۱. ترمذی، محمد ۷۸، ۲۳۳. تزکیه نفس ۱۸۶. تسالونیکیان (رساله به) ۱۸۴. تسلیم نفس ۱۰۳. تَسَنُّن (فرقه) ۱۲، ۲۰، ۵۹. تشیه (آیین) ۲۴۸. تشیع (فرقه) ۲۲. التصفیه فی احوال المتصوفه ۸۶، ۱۰۶، ۱۱۱.

- ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۵۵، ۱۹۰، ۲۱۶.
- تصوّف ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۹، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۸۵، ۹۱، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۹.
- تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا (فکر شخصیت در تصوف) ۳۸، ۷۲، ۸۰، ۸۲، ۱۸۴، ۲۰۲، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۶۰، ۲۶۴.
- تصوف حلاج از جنبه فلسفه مابعدطبیعی ۲۶۰.
- تصوف و ادبیات تصوف ۶۵، ۶۶.
- التَّعَرُّفُ ← التَّعَرُّفُ لِمَنْزِلَةِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ
- التَّعَرُّفُ لِمَنْزِلَةِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ ۲۱، ۶۲، ۸۳، ۸۶، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۸۷.
- تعريفات ۷۵.
- تعیّن ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۲، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۳.
- تعیّنات ← تعین
- تفرقه ۲۶۲، ۲۶۳.
- تفسیر ۹، ۱۲، ۱۹، ۲۰، ۳۹، ۵۸، ۱۱۲.
- ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۸۷، ۲۴۳، ۲۶۱.
- تفسیر فاتحه الكتاب ۱۸۶.
- تقرا ۱۹، ۲۵، ۱۰۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۲۰۵، ۲۵۴.
- تقوی ← تقوا
- تقیّه ۲۱۲.
- تلقین نفس ۱۳۶.
- تلمسانی، عقیف الدین ۱۴۴، ۱۷۳، ۱۹۰، ۲۵۵، ۲۵۶.
- تمهیدات ۷۷، ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۵۹، ۲۶۰.
- تناسخ ۲۲۸.
- توبه ← توبه
- توبه ۲۰، ۲۸، ۴۵، ۵۷، ۵۹، ۶۲، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۱۱۲، ۱۲۶، ۲۱۳، ۲۳۴.
- توحید ۲۱، ۲۲، ۶۷، ۷۲، ۷۸، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۴۲، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۸۲، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۵۳.
- توحیدی پور، مهدی ۴۷.
- تورات ۳۱، ۸۷، ۱۹۹.
- توس (ناشر) ۳۳، ۲۰۲، ۲۴۵، ۲۴۸.
- توضیح الملل ۶۵.
- ترکل ۲۸، ۴۵، ۴۹، ۹۱، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۶۱.
- توکل بیگ ۲۳۲، ۲۴۰.
- تولر ۲۴۵.

- تونس ۱۸۶ .
- تهافت الفلاسفه ۸۸ .
- تهامه ۱۸۸ .
- تهانوی، محمد اعلی بن علی ۱۸۰، ۲۳۸ .
- تهران ۹، ۱۰، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۴۷، ۵۳، ۵۴، ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۴۸، ۲۴۵، ۲۰۸، ۲۰۲ .
- تینتوس ۱۵۴ .
- التیسیر فی علم التفسیر ۲۳۹ .
- تیطس (رساله به) ۷۰، ۱۸۴ .
- تیمایوس ۱۵۴ .
- تیموثائوس (رساله به) ۷۰، ۱۸۴ .
- ث
- ثابت بن قرة ۷۵ .
- ثعلب ۱۴۲ .
- ثنوی ← ثنوی ۷۴، ۶۸، ۶۶ .
- ثواب ۹۸، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۶۹، ۱۷۳ .
- ثوری، سفیان ۱۱۶، ۱۴۴ .
- ثومیة (فرقه) ۶۵ .
- ج
- جابر بن حیان ۷۵ .
- جالینوس ۱۳۴، ۲۰۰ .
- جام (ناحیه) ۱۵۵ .
- جام جم ۱۲۳ .
- جام صغیر ۱۲۲، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸ .
- ۱۸۵، ۲۶۰، ۲۶۵ .
- جامی، احمد ۱۵۵ .
- جامی، عبدالرحمن بن احمد ۲۸، ۴۷، ۶۱، ۷۳، ۷۵، ۷۹، ۸۱، ۸۹، ۹۸، ۱۰۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۷، ۲۶۲ .
- جانورشناسی ۳۱ .
- جبر ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۴ .
- جبر گرای ۴۶ .
- جبرئیل ۱۲۴، ۱۴۴، ۲۳۷ .
- جبریة (فرقه) ۴۶، ۶۶، ۱۹۳ .
- جحفه (موضع احرام بستن) ۱۸۸ .
- جده ۱۸۸ .
- جلبه ۱۰، ۵۱، ۷۲، ۷۳، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۷ .
- جرانی ۷۵ .
- جریری ۱۱۷، ۱۴۲ .
- جزری ← ابن الجزری، محملمین محمد جعفرین محمد (ع)، امام ششم ۱۴۱ .
- جعفرین نصیر ۷۸ .
- جلاهی ← هجویری، علی بن عثمان

جلال الدين رومى ← مولوى، جلال الدين محمد

بن محمد

جلال الدين محمد بلخي ← مولوى، جلال الدين

محمد بن محمد

جمال ۱۱، ۴۷، ۵۵، ۷۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵،

۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۹۲.

جمع ۲۵۲، ۲۶۲، ۲۶۳.

جمعيت ۱۱۸، ۲۶۳.

جمعيت خاطر ۹۸، ۱۵۰.

جنيد بغدادى ۶۳، ۷۶، ۸۳، ۸۹، ۹۵، ۹۶،

۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷،

۱۲۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۷۰،

۱۷۱، ۱۷۸، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۱۲،

۲۲۶، ۲۶۱.

جنيد نهاوندى ۱۲۰.

جنيديه (فرقه) ۱۹، ۱۱۳.

جوامع العكايب ۴۰.

جوانب اسلام ۷۳.

جواهر القرآن ۸۸.

جواهر نامه ۲۱۱.

جوزجاني، ابوعلی ۱۸۱.

جولدزهر ← گولدتسيهر، ايگناتس

جودت ۴۷.

جوهر ۸۲، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۸۳،

۱۹۴، ۱۹۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳.

جوهریت ← جوهر

جوینی، ابوالمعالی ۸۸.

جیبی (ناشر) ۲۰۸.

جيحون ۱۵۶، ۲۰۸.

جيزه (محل) ۷۳.

جیلی، عبدالکريم ۱۵۵، ۲۶۰، ۲۶۴.

جيوشهر ۲۶۳.

### ج

چستر (ناحيه) ۳۲.

چشم دل ۴۷، ۱۲۷، ۱۷۹.

چشم سر ۴۴، ۱۲۷، ۱۳۱.

چلبی، ضياء الدين ۱۰.

چهار مقاله ۶۶، ۱۹۵.

چين ۱۲۰، ۲۵۳.

### ح

حاتم آصم ۱۲۱.

حاج خليفه ۱۴۴.

حاج ملاهادی سبزواری ۱۵۳.

حاج نايب الصدر ۱۰۷.

حارث محاسبی ۷۳، ۱۱۳.

حافظ (حديث) ۱۸۰.

حافظ، شمس الدين محمد ۱۳، ۳۹، ۷۶، ۸۴،

۱۰۲، ۱۰۷، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۵۵،

۱۷۰، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۵۹، ۲۶۳.

حال ۱۳، ۱۴، ۴۴، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۳، ۷۴،

۸۹، ۹۲، ۹۳، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۲،

۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۳۶،

- ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۸۱،  
 ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۰،  
 ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۳،  
 ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۱،  
 ۲۶۲، ۲۶۳.
- حامد بن عباس (وزیر) ۱۲۰.  
 حانوت ۲۱۳.  
 حائظ ۱۸۰.  
 حُب الهی ۱۰.  
 حبس نَفَس ۲۰، ۱۰۵.  
 حبيب السیر ۲۴۱.  
 حبيب الله ← محمد، پیامبر اسلام  
 حجاب ۲۵، ۵۳، ۷۶، ۷۷، ۹۴، ۹۹، ۱۱۲،  
 ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۶۱،  
 ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۰۶، ۲۰۸،  
 ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۲.  
 حجاز ۸۸، ۲۰۹.  
 حجت ۱۸۰.  
 حجر الاسود ۱۸۸.  
 حَدَّث ۲۱.  
 حديث ۱۳، ۱۴، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۷۶،  
 ۷۷، ۸۶، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۵،  
 ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۶۱، ۱۶۵،  
 ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۷،  
 ۲۳۹، ۲۶۰.  
 حديث نَفَس ۶۲، ۲۱۲.  
 حديثه العتيقه و شريعه الطريقه ۱۲۴.
- حراڻ ۷۱، ۷۴.  
 حروفه (قرقه) ۱۹۱.  
 حسام الدين ۱۷.  
 حسن (قریه) ۷۷.  
 حسنات العارفين ۸۵.  
 حسين بن علی (ع)، امام سوم ۱۸۰، ۲۱۴.  
 حضرات خمس ۲۶۴.  
 حضور ۱۱۸، ۱۵۱.  
 حق اليقين ۲۱۵، ۲۱۶.  
 حقيقت ۹۲، ۹۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰،  
 ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۵،  
 ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۰،  
 ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۱،  
 ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲،  
 ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۶،  
 ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۵،  
 ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۳.  
 حکم الرفاعي ۷۷.  
 حکمت اشراق ۷۱، ۷۲.  
 حکمة الاشراق ۷۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹.  
 حکمت اولی ۶۹.  
 حکيم ترفندی ۲۴۱.  
 حلاج، حسين بن منصور ۳۴، ۶۳، ۷۸، ۹۹،  
 ۱۲۰، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸،  
 ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲.  
 حلاج صوفي شهيد اسلام ۲۶۰.  
 حلب ۱۸۶.



۲۵۸، ۲۵۳، ۲۴۲، ۲۴۱  
 خرچرد ۱۵۵.  
 خردگرای ۲۴، ۵۶.  
 خرقان ۱۸۶.  
 خرقانی، ابوالحسن ۱۶۹، ۱۸۷، ۲۲۷، ۲۲۸،  
 ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۴.  
 خرقة ۱۰۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۷۸، ۲۰۱، ۲۱۲.  
 خرمین ۲۴۱.  
 خسرونامه ۲۱۱.  
 خصوصیات انگلیسی ۲۱۴.  
 خضر (ع)، پیامبر ۵۲، ۷۵، ۷۶، ۲۰۵، ۲۲۴.  
 خط سوم ۱۱۶، ۱۵۶، ۲۵۹، ۲۶۲.  
 خلاصه شرح تعرف ۶۲، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۱۰۹،  
 ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲،  
 ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۸۷، ۲۳۶.  
 خلعه ۸۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۹۸،  
 ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵،  
 ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۵۷.  
 خمیره ۲۲، ۲۸، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۹.  
 خواجه احرار ۱۵۶.  
 خواجه بهاء الدین نقشبند ۲۴۱.  
 خواجه حسن عطار ۲۳۴.  
 خواجه سعدالدین محمد کاشغری ← سعدالدین  
 محمد کاشغری  
 خواجه عبدالله انصاری ← انصاری، خواجه عبدالله  
 خواجه کلان ۲۴۰.  
 خواجه نصیرالدین طوسی، احمد ۱۹۴، ۲۱۷.

حلول ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱،  
 ۲۵۲.  
 حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء ۸۱، ۱۰۱، ۱۴۳.  
 حماسه ملی ایران ۶۴.  
 حنبلی (مذهب) ۱۸۷.  
 حنین بن اسحاق ۲۱۷.  
 حوآ ۱۱۶، ۲۵۳.  
 حی ابن یقظان ۲۱۷.  
 حیات امکانی ۱۶۷.

## خ

خاتم الانبیاء ← محمد، پیامبر اسلام  
 خادم، علی ۱۸۳.  
 خارمیلین ۱۵۴.  
 خاقانی، بدیل بن علی ۱۸۹.  
 خاندان نویختی ۱۹، ۲۱۳.  
 خانقاه ۸۸، ۱۷۰، ۱۹۱، ۲۳۹.  
 خانقاه نعمت اللهی ۱۹۰.  
 خاوران ۱۲۵.  
 خاورشناسان ۷.  
 ختلی، محمد بن حسن ۱۱۳.  
 خداشناسی ۱۹.  
 خدیو جم، حسین ۳۹، ۵۰.  
 خرابات ۱۵۵.  
 خراز، ابوسعید ۷۸، ۱۸۰.  
 خراز رازی، عبدالله ۱۴۲.  
 خراسان ۸۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۵۵، ۱۹۱.

- خوارزم ۶۵، ۶۸.  
خوارزم ۱۵۶.  
خوارق عادات ۱۰.  
خواص، ابراهیم ۱۰۸.  
خوان و اخوان ۱۸۳.  
خودشناسی ۵۳.  
خوزستان ۱۲۰.  
خوسف ۹۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۵۰،  
۲۰۴، ۲۰۶، ۲۳۰.  
خیال‌بندی ۲۲.  
خیام، عمر بن ابراهیم ۳۴، ۶۶، ۱۷۵، ۱۹۴،  
۲۰۱، ۲۰۹.  
خیر ۶۵، ۷۴، ۱۴۰، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶،  
۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۲۱،  
۲۳۶.  
دارالکتب المعصره (ناشر) ۱۳۲.  
دارانی، ابوسلیمان ۱۰، ۲۶، ۴۷، ۶۰، ۸۸،  
۱۰۸، ۱۱۸.  
داریا (قریه) ۸۸.  
داستانهای عربی [ترجمه پنجاه و یک قطعه مختلف از  
مثنوی مولانا یا یک مقدمه] ۳۹.  
دانه (آلگیری) ۴۰، ۱۷۸، ۱۹۵.  
دانش (ناشر) ۶۵.  
دانشگاه آکسفورد ۳۱.  
دانشگاه آبردين ۳۱، ۳۶.  
دانشگاه باریاروس ۳۱.  
دانشگاه تبریز ۳۷.  
دانشگاه تورنتو ۳۱.  
دانشگاه تهران ۳۵، ۳۷.  
دانشگاه سنت اندروز ۳۱.  
دانشگاه کمبریج ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۲۱۵.  
دانشگاه لندن ۳۲.  
دانشگاه مشهد ۷.  
دانشگاه هاروارد ۲۱۴.  
دانشنامه علیی ۲۴۲.  
دانمارك ۲۵۹.  
داود، پیامبر ۱۸۲، ۲۱۴.  
دایرة المعارف فارسی ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۴،  
۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۸،  
۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۴۲،  
۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۸۳، ۱۸۴،  
۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳،  
۲۱۴، ۲۱۷، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲.  
دیرو درویش ۳۹.  
دجله ۵۱، ۱۰۰، ۱۲۰.  
دخویه، میخائیل یان ۳۲.  
دراویش رفاعی ← رفاعیه (فرقه)  
درد جلودالکی ۲۱۷.  
دردبار صولیان ۸۰.  
درة التاج ۱۸۲.  
درویش ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۱۷،  
۱۴۶، ۱۵۹، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۱.



- ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲،  
 ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۱،  
 ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۱۲، ۲۱۳،  
 ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۳۹، ۲۶۳.  
 رسالة اصطلاحات ۷۶، ۱۴۵، ۱۵۱.  
 رسالة دفاع از سقراط ۱۵۴.  
 رسالة سريان وجود ۸۲.  
 رسالة عقل و عشق ۱۴۳، ۱۴۷.  
 رسالة فی علم العروض ۱۹۱.  
 رسالة مشواق ۱۵۵.  
 رسالة آخوند ملاصدرا ۸۲.  
 رسالة اخوان الصفا ۸۰، ۱۴۹، ۱۸۳، ۱۹۳.  
 رسائل خواجہ عبداللہ ۱۵۲.  
 رسائل صدرا ۱۸۲.  
 رسائل عرفانی ۲۵۹.  
 دستکاری ۴۵، ۷۴، ۹۷، ۱۱۴، ۲۱۴، ۲۲۳.  
 رسول (ص) ← محمد، پیامبر اسلام  
 رشید ۲۳۹.  
 رضا ۴۵، ۸۶، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۱،  
 ۱۲۶، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۲۴.  
 رفاعی، شیخ احمد ۲۷، ۷۷.  
 رفاعیه (فرقه) ۲۷، ۷۷.  
 رقّام ۲۰۰، ۲۱۱.  
 رُم ۶۹، ۷۰.  
 رمی جَمَره ← رجم شیطان  
 رواقی (فلسفه) ۸۷.  
 رواقیان ۶۸.
- رابعه (بنت کعب) ۲۱۰.  
 رابعه شامیه ۱۱۲.  
 رابعه عدویه ۴۵، ۸۵، ۹۳، ۱۱۲، ۲۰۶، ۲۱۶.  
 رازی ابوالفتح ۱۱۲.  
 رازی، ابوعبدالله ۱۲۸، ۱۴۲.  
 رازی، قطب الدین ۱۴۳.  
 رازی، محمدبن عمر ۱۱۲.  
 رازی، نجم الدین ۱۵۶.  
 رازی، یحیی بن معاذ ۱۴۳، ۱۵۱.  
 رازی، یوسف بن حسین ۶۴، ۱۴۲.  
 راعی، حبیب ۱۱۵.  
 راوی ۱۸۰.  
 راهبان ۴۵.  
 راه زندگی ۲۱۴.  
 رایت، ویلیام ۳۸.  
 رباعیات خیام ۳۴، ۳۹.  
 رجاء (م) ۹۲، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۵۰.  
 رجال ۱۴، ۲۷.  
 رجم شیطان ۱۹۰.  
 رحيق الکونین من کلام الفوت الرفاعی ۷۷.  
 ردهاوس جیمز ویلیام ۳۸.  
 رسالة الخلاف الیهنم عن لومة اللام ۱۵۶.  
 رسالة الففوان ۳۸.  
 [الرسالة القشيرية] ترجمه رسالة قشيرية ۲۶، ۵۴،  
 ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۸۸، ۸۹،  
 ۹۰، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳.

- روایت ۱۸۰. زودشت ۲۱۱.
- روتلج اند کیگان پُل (ناشر) ۸.
- رودکی، جعفر بن محمد ۲۰۹.
- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر ۶۴، ۷۳، ۸۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۶۲.
- روزداوری ۴۵.
- روزگارنو (مجله) ۳۷.
- رولاند ۲۵۲، ۲۶۳.
- روم ۶۸، ۶۹، ۱۸۴.
- رومی: شاعر و عارف ۳۹.
- رویسبروک ۲۴۵.
- رویم، شیخ ابو محمد ۶۳، ۸۵، ۱۰۸، ۱۰۹.
- رها (شهر) ۷۱.
- ری ۲۴۲.
- ریاض العارفین ۷۹، ۱۴۶، ۲۴۰.
- ریاضت ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۷۱، ۸۰، ۸۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۵۸، ۱۸۶، ۲۶۰.
- زیست شناسی ۳۱.
- زین الاسلام ← قشیری، عبدالکریم بن هوازن

## ز

- زاهد ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۶۳، ۷۳، ۷۵، ۸۶، ۹۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۴۲، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۹.
- زاهدان ← زاهد
- زبدۃ العقبی ۱۲۶.
- زیدی (پدر قدیس بوخنا) ۱۸۴.
- زاکوب سروژ ← سروجی، یعقوب
- زوستینین ← یوستینانوس
- ژوکوفسکی، والتین ۶۱.

## س

- سمری سقطی ۸۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۲۸، ۱۲۹،  
 ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۳، ۲۰۵.
- سعدالدین حموی ۱۵۶.
- سعدالدین محمد کاشغری ۱۵۶، ۲۳۳، ۲۴۰.
- سعدبن ربیعہ ۲۱۰.
- سعدی (ناشر) ۴۷، ۱۶۶.
- سعدی، مصلح بن عبدالله ۳۹، ۴۰، ۶۵، ۸۳،  
 ۸۵، ۱۱۷، ۱۲۶، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۳۹.
- سعی ۱۷۲.
- سفر اعیان ۸۷.
- سفر پیدایش (یا تکوین) ۸۷.
- سفر تئینه ۸۷.
- سفر خروج ۸۷.
- سفر لاویان ۸۷.
- سفرنامه (ناصر خسرو) ۱۸۹.
- سفیان نوری ۷۵.
- سفینه فرخ ۷۵، ۸۸.
- سقراط ۱۵۴.
- سقین ۲۵۳.
- سکاتس، یوحنا ۵۱.
- شکر ۸۰، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۵۱،  
 ۱۵۲، ۱۶۰، ۲۵۷.
- سلامان ۲۰۷، ۲۱۷.
- سلامان و ایسا ۲۰۷، ۲۱۷.
- سلطان علی شاه گنابادی ۱۱۴.
- سلطان محمد خوارزمشاه ۱۵۶.
- سلطان ولد ۱۹۲.
- سامانیان ۲۷، ۷۶.
- ساقی نامه ۲۰۹.
- سالمک ۲۱، ۷۵، ۷۸، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۱۰۰،  
 ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۴۰، ۱۵۱،  
 ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۹۷، ۲۲۳، ۲۳۷،  
 ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۶.
- سالکان ← سالک
- سالمیان (فرقه) ۲۱۳.
- سالومه (مادر قدیس یوحنا) ۱۸۴.
- سامادی ۱۰۵، ۱۲۴.
- سامانی، عمان ۷۹، ۱۰۷، ۲۶۱.
- ساموس (شهر) ۱۵۴.
- سامی ۱۱، ۱۲، ۴۸، ۸۷.
- ستاره (مادر ابن سینا) ۲۴۲.
- سجادی، سید جعفر ۸۰.
- سختان منظوم ابوسعید ابوالخیر ۱۴۵.
- سِرّ ۶۴، ۷۸، ۸۳، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷،  
 ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۲.
- سراج، ابونصر ۱۴، ۳۸، ۷۶، ۸۱، ۸۵، ۹۱،  
 ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۴۴،  
 ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۱.
- سرچشمه تصوف در ایران ۲۵۹.
- سرخس ۱۲۵.
- سروج (قریه) ۷۱.
- سروجی، یعقوب ۲۷، ۵۱.
- سریانی (زبان) ۵۱، ۷۱.

اسلامی، زادہ، جواد ۳۷.

سَلَمَى، ابو عبد الرحمن ٨١، ٨٨، ١٢٠، ١٨٧،  
٢٣٧، ٢٤١.

ملوك ٧٧، ٨٥، ٨٨، ٩٣، ٩٥، ١٠٦، ١٠٧،  
١٠٩، ١١٣، ١٢١، ١٢٦، ١٢٩، ١٥٥،  
١٥٦، ١٦١، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٢، ٢١١،  
٢٢٣، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٤.

١٣٧، ١٣٩، ١٣٤، ١٢٥، ٣٥، ١٠  
٢١٣، ١٥٠، ١٣٩، ١٣٩

مس. قند ۱۵۵، ۲۱۳.

سمونون محب ← ابوالحسن بن سمونون بن حمزه  
سمومات العلم، ١٩، ٤٨.

ممتاز بن ثابت ۷۵.

ممنائی (ناشر) ۱۰۰.

مصابی، مجدودین آدم ۴۰، ۷۳، ۱۲۴، ۲۱۰.

مسئلہ حل ← یولس (قدیس)

سُت ۲۰، ۱۱۴، ۲۳۶.

سنت یل ← یولس (قدیس)

منہجی، فرقہ ۷۴.

سُئِلَ ١٢٥.

١٩٠٤٧٢٢٩٢٩

۴۴

سولیت ۱۵۴.

سوميو سيون ۱۵۴.

٢٥٩ ج

سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش ۷۱،  
۷۲، ۱۱۷، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸،

.YOV. 179

سهل بن عبدالله تُستری ۲۶، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۴،  
۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۶،

220, 212, 143, 14.

سہل شوشتري ← سہل بن عبداللہ توستري  
سہلہ (فدقہ) ۱۹، ۱۲۳۔

مصادرہ (فقہ) ۱۹ .

سیاست ۱۵۴.

۱۵۴ : ۱۵۳

سور العباد إلى العباد ٤٠ .

صبر الى الله ٢٥٥ .

سیرت شیعہ کبیر ← سیرۃ شیعہ کبیر

سیر حکمت در اروپا ۶۹.

سير و باغي در شعر فارسي . ۲۰۱ .

سیر فلسفه در ایران ۲۶، ۵۳.

سير في الله ٢٥٥ .

صبر مع الله ٢٥٥.

سيرة شيخ كبير ٦٤، ١١٠، ٢٥٩.

صیر یانو س ۶۹.

صيف الدين ياخوري ۱۲۶ .

سیلان ۸۴.

٢٢٠

## ش

شاور پتہ اردشیر ساسانی، ۶۸.

شاپور گن ۷۶.

تساعو شرق ۴۰.

- شافعی (مذهب) ۱۸۷، ۲۱۳.
- شام ۸۸، ۱۸۸، ۲۰۹.
- شاؤل ← یولس (قدیس)
- شاهرود ← بسطام
- شاه شجاع کرمانی، ابوالقوارس ۸۸، ۱۴۳.
- شاه کرمانی ← شاه نعمت الله ولی
- شاهنامه ۳۶، ۶۴.
- شاه نعمت الله ولی ۷۵، ۱۰۹، ۱۲۹، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۹۰.
- شبرتری، شیخ محمود ۶۶، ۱۴۷، ۲۵۹.
- شبلی، ابوبکر ۶۱، ۶۳، ۷۲، ۷۸، ۸۹، ۹۵، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۲، ۲۰۶، ۲۱۳.
- شبهای عربی ← هزار و یکشب
- شَرّ ۶۵، ۷۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۴، ۲۱۱.
- شَرَب ۱۳۴، ۱۵۱.
- شرح آداب و علائق مصریان جدید ۱۲۲.
- شرح اسماء الحسنی ۱۹۱.
- شرح اشارات ۲۱۷.
- شرح القلب ۲۱۱.
- شرح بنیاد سلسله فاطمیان در آفریقا ۳۱.
- شرح تعارف ۶۲، ۶۴، ۷۲، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۸۷، ۲۳۸، ۲۶۳.
- شرح جملی ۱۵۶.
- شرح چهار تمثیل از مثنوی مولوی ۳۷.
- شرح حکمة الاشراق ۷۱، ۷۲، ۱۴۵.
- شرح نطعیات ۷۳، ۷۸، ۸۱، ۸۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۳۸، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۳.
- شرح فارسی شهاب الاخبار ۱۴۲.
- شرح فصوص الحکم ۱۹۱، ۲۳۶، ۲۶۴.
- شرح قیصری بر فصوص الحکم ۸۲، ۱۹۲، ۲۶۳.
- شرح کلمات بابا طاهر ۱۱۴، ۱۲۳، ۲۳۸.
- شرح گلشن راز ۶۴، ۷۱، ۸۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۸۱.
- شرح مثنوی شریف ۷۹، ۸۵.
- شرح منازل ۱۵۲.
- شرح منظومه ۸۲، ۱۸۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۶۳.
- شرح نصاب ۱۸۸.
- شروزی (منطقه) ۳۲.
- شریعت ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۵۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۹، ۲۵۵.
- شطحیات الصوفیه ۸۱.
- شفا ۱۸۲، ۲۴۲.
- شفاه العلیل ۸۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا ۳۸، ۱۲۰، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۶۱.
- شقیق بلخی ۲۶، ۱۰۱، ۱۰۲.
- شکاکین ۸۵.
- شکسپر، ویلیام ۱۹۵.



- شک گرای ۲۴، ۵۶.
- شمس الدوله ۲۴۲.
- شمس تبریزی ۳۲، ۳۹، ۱۱۶، ۱۵۶، ۱۹۲، ۲۶۲.
- شمیسا، سیروس ۲۰۱.
- شناخت شاخص های عرفانی، رساله اصطلاحات ۷۳، ۷۸، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۵، ۱۷۹.
- شواهد النبوه ۱۵۶.
- شوپنهاور، آرتور ۸۳.
- شوشتر ۱۲۰.
- شوق ۶۲، ۹۲، ۱۱۰، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۵۸، ۲۶۵.
- شهادت ۱۷۹.
- شهر اموات در قاهره ۲۶۰.
- شهرزاد ۲۷.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم ۶۶.
- شهود ۲۱، ۲۴، ۶۳، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۸۰، ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۶۹، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۶۲.
- شیخ ۵، ۵۳، ۵۴، ۶۱، ۹۴، ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۸۰، ۲۱۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۷.
- شیخ ابوبکر تبریزی ۱۹۲.
- شیخ احمد جام ۷۹.
- شیخ اشراق ← سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش
- شیخ عبدالرحیم بن صباغ ۱۱۸.
- شیخ مجدالدین بغدادی ۱۳۹.
- شیخ یونانی ← قلو طین
- شیراز ۱۳۳، ۱۴۶.
- شیطان ۲۰۵.
- شیعه ۲۲، ۶۵، ۷۶، ۱۷۰، ۱۸۴.
- شیعیان ۱۲۰.
- ص
- صابی (خاندان) ۷۵.
- صابئون ← صابین
- صابین ۵۲، ۷۴، ۷۵.
- صابیه ← صابین
- صباغ، شیخ عبدالرحیم ۱۷۱، ۱۸۸.
- صبر ۴۷، ۹۱، ۱۰۸، ۱۵۱، ۲۰۳، ۲۴۷.
- صحو ۸۰، ۱۱۳.
- صعیح (بخاری) ۱۸۵، ۱۹۱، ۲۶۰، ۲۶۵.
- صعیح (مسلم) ۱۸۵، ۲۶۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم ۸۱، ۱۴۵، ۱۸۲، ۲۶۳.
- صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق ۱۸۶.
- صدق ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۳۶.
- صلحیدان ۱۸۷، ۲۱۲.
- صدیق ۳۷، ۵۲، ۲۱۲.
- صغانیان (روستا) ۲۴۱.

- صفا ۴۴، ۶۴، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۷۲، ۱۷۷، ۲۱۶.
- صفا (مکان) ۱۷۲، ۱۸۹.
- صفا، ذبیح الله ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۱۰۶.
- صلة الصفوة ۸۹.
- صفی علی شاه ۱۲۶.
- صور (شهر) ۶۹.
- صورنگر، لطفعلی ۳۴.
- صورخیال ۲۲، ۲۰۷.
- صوف ۴۴، ۶۴.
- صوفی ۸، ۱۲، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۳۶، ۴۳.
- ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۷.
- ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۷۲، ۷۹، ۸۰.
- ۸۲، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۹۹.
- ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵.
- ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸.
- ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۲.
- ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۲.
- ۱۴۳، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹.
- ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴.
- ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۹۸، ۲۰۱.
- ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱.
- ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۵.
- ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۴۰.
- ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۷.
- ۲۵۸، ۲۶۲.
- صوفیان ← صوفی
- صوفیه ← تصوف
- صوفیه ۱۱، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۳۵، ۵۶، ۷۳، ۷۴.
- ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۹، ۹۳، ۹۴.
- ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۲.
- ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳.
- ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۱.
- ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲.
- ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۹.
- ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۱.
- ۲۳۹.
- الصوفیه فی الاسلام ← اسلام و تصوف
- ض
- ضیافت ۱۹۵.
- ضیافت آهنگها ۱۹۵.
- ضیاء الحق ۱۷.
- ط
- طایران ۸۸.
- طالب ۹۲، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۶۷، ۱۸۰.
- ۱۸۲، ۲۱۶.
- طاووس الفقراء ← مرآج، ابونصر
- طائی، داود ۹۷، ۱۰۵.
- طیسی، محمد ۷۳، ۷۶، ۷۸، ۱۱۰، ۱۴۰.
- ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۷۹.
- طبقات الصوفیه ۸۱، ۱۴۲، ۱۸۷.
- طبیعت ۲۱۴.

## ع

طرائق العفایق ۶۲، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۴۶.

طریقہ ۱۰، ۵۳، ۶۱، ۷۷، ۸۶، ۸۹، ۹۱،

۹۳، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۷،

۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲،

۱۲۳، ۱۲۵، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۷۳،

۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۲۲، ۲۲۳،

۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۵۵.

طریقہ ← طریقہ

طلب ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۶۷،

۱۷۹، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۴۹، ۲۵۷.

طمأنین ← طمانینہ

طمأنینہ ۹۲، ۱۱۱.

طمع ۱۰۸.

الطواسین ۳۴، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۰.

طواف ۱۷۲، ۱۸۸، ۱۸۹.

طور (کوہ) ۲۴۷.

طوس ۸۸، ۱۸۷.

طوسی، محمد بن حسن ۱۱۲.

طہوری (ناشر) ۶۱.

طیبات سعلی ۴۰.

طیفوریہ (فرقہ) ۱۹، ۸۱.

طیماوس (رسالۃ الملائطون) ۶۹.

## ظ

ظاہریہ (فرقہ) ۱۸۶.

عابد ۲۱، ۸۶، ۱۱۲، ۲۰۵، ۲۲۹، ۲۵۵.

عارف ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۶،

۲۷، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷،

۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۷۲، ۷۳،

۷۴، ۷۵، ۸۶، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۷،

۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۷،

۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴،

۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۹،

۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵،

۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱،

۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۶،

۱۸۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۱۶،

۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۴، ۲۳۵،

۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۵،

۲۵۶، ۲۵۷.

عارفان ← عارف

عارفانہ ۱۶۵.

عاشق طبسی ← نقوی زادہ، سید علی

عالم اصغر ← عالم صغیر

عالم اکبر ← عالم کبیر

عالم ڈر ۱۳۷، ۱۵۴.

عالم شہادت ۱۸۲.

عالم صغیر ۲۲، ۱۶۸، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۳،

۲۶۴.

عالم غیب ۱۸۲، ۲۲۱.

عالم کبیر ۱۴۹، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۴.

- عایشه مکیه ۲۱۳.
- عبادی، منصور بن اردشیر ۸۶، ۱۰۶.
- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین ۱۸۶.
- عبدالله بن جلاّ ۱۰۸، ۱۱۶.
- عبدالله بن عبدالحکم ۷۳.
- عبرانیان (رساله به) ۷۰، ۱۸۴.
- عثمانی ۱۹۱.
- عدل ۶۷.
- عدل الهی ۴۶.
- عدم ۱۹۲، ۱۹۳.
- عراق ۱۴۲، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۸.
- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر ۱۰۸، ۱۲۶، ۲۱۰.
- عصبی ۲۲۰.
- عطار، محمد بن ابراهیم ۱۱، ۲۶، ۳۹، ۴۷، ۶۰، ۶۱، ۷۳، ۸۰، ۸۱، ۸۸، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶.
- عقل ۲۲۸، ۲۳۴.
- عقیفی، ابوالعلاء ۳۳، ۳۵، ۳۸.
- عقل ۱۱، ۱۲، ۲۰، ۲۵، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۸، ۷۲، ۸۴، ۸۷، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۹، ۱۹۳، ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۳۷، ۲۶۴.
- عقل اول ← عقل کلی
- عایشه مکیه ۲۱۳.
- عبادی، منصور بن اردشیر ۸۶، ۱۰۶.
- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین ۱۸۶.
- عبدالله بن جلاّ ۱۰۸، ۱۱۶.
- عبدالله بن عبدالحکم ۷۳.
- عبرانیان (رساله به) ۷۰، ۱۸۴.
- عثمانی ۱۹۱.
- عدل ۶۷.
- عدل الهی ۴۶.
- عدم ۱۹۲، ۱۹۳.
- عراق ۱۴۲، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۸.
- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر ۱۰۸، ۱۲۶، ۲۱۰.
- عصبی ۲۲۰.
- عربی ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۵۱، ۵۹، ۶۹، ۷۵، ۱۲۲، ۱۸۷، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۳۹.
- عربی مقدماتی: دستور زبان ۳۸.
- عربی مقدماتی: کتاب اول قواعد ۳۸.
- عربی مقدماتی: کتاب دوم قواعد ۳۸.
- عرش ۴۸، ۱۳۳.
- عرّض ۸۲، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۸۲، ۱۹۴.
- عرفات ۱۷۲، ۱۸۸، ۱۹۰.
- عرفان ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۴، ۳۶، ۳۷، ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۸، ۷۴، ۷۵، ۸۲، ۸۸، ۹۳، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۸.
- ۱۸۶، ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۴۸.

عیسی (ع)، پیامبر ۴۱، ۴۹، ۶۴، ۷۰، ۱۸۳،

۱۸۴، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۴۷.

عیسی ابن ابان ۱۵۳.

عین الفواد ← چشم دل

عین القضاء حمدانی ۱۴۳.

عین الیقین ۱۳۴، ۲۱۵، ۲۱۶.

## غ

غزالی، ابوحامد ۲۶۱.

غزالی، محمد بن محمد ۱۲، ۱۹، ۲۰، ۲۶، ۵۰،

۵۹، ۷۷، ۸۸، ۱۰۴، ۱۷۵.

غزالی نامه ۶۷، ۸۸.

غسانیہ (فرقه) ۶۵.

غلاطیان (رسالہ بد) ۷۰، ۱۸۴.

خنا ۱۰۵.

غنی، قاسم ۸، ۹، ۱۰، ۱۰۲، ۱۷۰، ۲۲۵،

۲۲۶.

خوث ← قطب

غیب ۱۱۸، ۱۵۲، ۲۱۲، ۲۱۶.

غیبت ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۳۳،

۲۳۷.

غیرت ۲۵، ۱۶۸، ۲۰۶.

خیلان ۱۹۹.

خیلان دمشقی ۶۵، ۲۱۰.

## ف

فارابی، محمد بن محمد ۲۴۲.

عقلای مجتہدین ۲۲۲، ۲۳۸، ۲۳۹.

عقل فعال ← عقل کلی

عقل کل ← عقل کلی

عقل کلی ۱۱۹، ۱۴۹، ۱۶۶، ۱۸۳، ۲۱۵،

۲۴۵.

عکرمہ ۱۱۲.

علاء الدولہ سمنانی ۲۰۱.

علاء الدولہ کاکویہ ۲۴۲.

علاء الدین عطار ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۱.

علاء الدین محمد بخاری ۲۴۱.

علم الیقین ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۱۶.

علوم اسلامی ۳۳، ۴۹.

علی بن ابیطالب (ع)، امام اول ۷۶، ۱۰۸، ۱۱۹،

۱۲۴، ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۷۰، ۱۸۴،

۱۸۵، ۱۹۱، ۲۱۳، ۲۱۴.

علی بن احمد اہوازی ۲۳۹.

علی بن جعفر ۱۸۶.

علی بن موس (ع)، امام ہشتم ۷۴.

عمر (خلیفہ دوم) ۹۸.

عمر و ابن کلثوم ۲۰۹.

عمر و بن عید ۶۶.

عمر بن عثمان مکی ۸۳، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۴۹.

عمر بن سلم حداد ۸۸.

عوارف المعارف ۶۴، ۷۸، ۱۱۷، ۱۷۹.

عوفی، محمد بن محمد ۲۹.

عهد عتیقی ۸۷.

عهد قاجار ← قاجاریہ

- فارس ۱۲۰. فرهنگ اسلامی ۱۹، ۲۷، ۱۱۶.
- فارسنامه ۳۹. فرهنگ اشعار حافظ ۷۹، ۱۲۹، ۱۵۵، ۲۶۳.
- فارسی ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۲۲، ۲۵، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ۱۵۱.
- ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، فرهنگستان ایران ۳۶، ۳۷.
- ۴۱، ۴۲، ۵۹، ۶۶، ۱۳۳، ۱۸۷، ۱۹۹، فرهنگستان بریتانیا ۳۶، ۳۷.
- ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۵۷. فرهنگ تلمیحات ۲۱۰.
- فاطمیان ۳۱. فرهنگ عرفانی ۷۳، ۷۵، ۷۸، ۸۲، ۸۶، ۹۰.
- فاوست ۱۴۶. ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱.
- فاوستوس ← فاوست ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۴۱، ۱۴۵.
- فتوحات مکیه ۱۴۵، ۱۸۶. ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۷۹.
- فخرالدین صنی ۲۴۱. ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۱۶، ۲۳۷، ۲۶۳، ۲۶۴.
- فخر رازی، محمد بن عمر ۱۹. فرهنگ علوم عقلی ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵.
- فدُرس ← فدروس ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳.
- فدروس ۴۷، ۱۵۴. ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۸۲.
- فرات ۷۱، ۱۱۵. ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۱.
- فراست ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳. ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴.
- فراق ۲۰۶. فرهنگ فارسی ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۱۵۴، ۱۵۵.
- فرانسه (زیان) ۲۷. ۱۵۶، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۰۱، ۲۱۵.
- فرانسه (کشور) ۳۲، ۷۶، ۲۱۷. ۲۱۷.
- فردوس برین ۱۹. فرهنگ لغات عرفانی ۶۳.
- فردوسی، ابوالقاسم ۱۹۵. فرهنگ معارف اسلامی ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۱، ۱۸۰.
- فروریوس ۵۱، ۶۸. فصوص الحکم ۱۸۶.
- فَرَق ۱۶۲. فضیل بن عیاض ۷۵، ۱۱۵، ۲۰۲، ۲۱۳.
- الفروق بین الفروق ۶۵. فقر ۲۸، ۴۶، ۹۱، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۸، ۱۱۶.
- فرو تینگهام ۲۷، ۵۱، ۷۰. ۱۲۱، ۱۲۶.
- فروزانفر، بدیع الزمان ۵۴، ۲۰۰، ۲۳۹، ۲۵۴. فقه ۱۹، ۸۸، ۱۱۵، ۱۲۵، ۲۳۹.
- فروغی، محمد علی ۱۲۶. فکرة الشخصیة فی التصوف ← تصوف اسلامی و رابطہ

## انسان و خدا (فکر شخصیت در تصوف)

فلاماریون، گامیل ۱۹۴.

فلسطین ۶۹، ۷۰، ۷۴.

فلسفه ۳۷، ۴۳، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۸، ۶۶،

۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۸۸، ۱۵۴، ۱۵۸،

۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۳۵، ۲۴۲.

فلسفه مشاء ۷۲.

فلوطين ۲۶، ۵۰، ۶۸، ۶۹، ۲۰۷، ۲۱۵.

فلوگل، گوستاو لبرشت ۱۴۴.

فليمون (رساله به) ۷۰، ۱۸۴.

فنا ۱۰، ۲۱، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۷۷، ۷۸،

۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۱۰۴، ۱۰۵،

۱۱۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴،

۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۸۱،

۱۸۲، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۴،

۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۷،

۲۶۲، ۲۵۸.

فناء الفناء ۱۳۴، ۱۶۴، ۱۸۲.

فناء فی الحق ۹۱.

فوائد الجمال و فوائد الجلال (به فارسی) ۱۵۶،

فون کرمر ۱۲۶.

فهرست توصیفی نسخ خطی شرقی کتابخانه پرنسور

برلین ۴۰.

فیتز جرالڈ، ادوارد ۳۴.

فیثاغورس ۶۹، ۱۳۷، ۱۵۴.

فیثاغورسیان ۸۷.

فیلیمون ۱۵۴.

فیزیک زمین ۳۱.

فیض ۵۱، ۷۱، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۱۱۹، ۱۸۳،

۲۱۵، ۲۲۴، ۲۴۹، ۲۵۱.

فیض کاشانی، ملا محسن ۱۴۸، ۱۵۵.

فیضی، مصطفیٰ ۱۷۵.

فیلیپوس ۱۵۴.

فیلن ۵۸، ۸۷، ۲۱۴.

فیلیپیان (رساله به) ۷۰.

فیه ملاحیه ۳۹، ۶۴، ۱۲۱، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۹۱،

۲۶۰.

## ق

قاجاریه ۲۷.

قاسمی، امیر ۱۵۵.

قاسیون (کوه) ۱۸۶.

قاضی عبدالنہی احمد نگری ۷۸.

قاسطیغوریاس ۶۹.

قانون ۲۴۲.

قاهرہ ۷۷، ۸۱، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۹۱.

قبض ۶۲.

قدر گرایي ← قدریہ (فرقہ)

قدریہ (فرقہ) ۴۶، ۶۵، ۶۶، ۹۶، ۱۱۵، ۱۹۳.

قدّم ۲۱، ۶۷، ۱۵۲.

قدیس بولس ← بولس (قدیس)

قدیس یوحنا ← یوحنا (قدیس)

قدیم ۱۹۲.

قرامطہ ۱۲۰.

- قرآن ۱۶، ۲۲، ۴۰، ۴۵، ۴۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۷۴، ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶.
- قرآن پارسی ← مثنوی معنوی  
 قرب ۷۳، ۷۸، ۹۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۵، ۲۴۱، ۲۵۶.
- قربانی ۱۹۰.  
 قربت ← قرب  
 قرن (موضع احرام بستن) ۱۸۸.  
 قزوینی، محمد ۳۹، ۶۶، ۱۷۰، ۱۹۵.  
 قسطنطنیه ۶۹.  
 قشیری، عبدالکریم بن هوازن ۲۶، ۵۴، ۶۰، ۶۱، ۸۰، ۸۱، ۸۸، ۸۹، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۷۹، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۳۹، ۲۲۵.  
 قصاریه (فرقه) ۱۹.  
 قصیده نونیه ۲۰۹.  
 قضاو قدر ۱۰۹، ۱۷۶، ۱۹۳.  
 قضیب البان ← ابو عبدالله موصلی  
 قطب ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۵۶.  
 قطب الدین شیرازی ۷۱، ۷۲، ۱۴۵، ۱۸۲.
- قفطی، علی بن یوسف ۲۱۵، ۲۴۲.  
 قلندریه (فرقه) ۱۵۵.  
 قوچان ۲۳۹.  
 قونیه ۱۹۲.  
 قیامت ۲۰۶.  
 قیس ← مجنون  
 قیصری، داود ۸۱، ۱۲۹، ۱۵۲، ۱۸۶، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۶۴.
- ك  
 کاتولیک ۲۱۷.  
 کارما ۵۶، ۸۳.  
 کاشانی، عزالدین محمود ۶۲، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۴۱، ۲۱۳، ۲۱۵.  
 کشف الاسرار ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۳۸.  
 کالج تربیتی ۳۲.  
 کالج کوردینگتون ۳۱.  
 کالج کوئیز ۳۱.  
 کالج یونیورسیتی ۳۲.  
 کامبرلند (ناحیه) ۳۱.  
 کامل تبریزی ← شمس تبریزی  
 کبرویه (فرقه) ۱۹، ۱۵۶.  
 کتاب الطوائسین ← الطوائسین  
 کتاب العظمه ۱۸۶.  
 کتاب الموائف مع الحق علی التصوف ← الموائف و



۱۴۸، ۱۵۳، ۱۸۳، ۲۱۲، ۲۴۰، ۲۶۰.  
 كشف الظنون ۱۴۴، ۲۴۰.  
 كشف المعجوب ۳۹، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۷۲، ۷۸،  
 ۸۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹،  
 ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۱،  
 ۱۸۱، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۳۷، ۲۳۸،  
 ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۵۲، ۲۶۳.  
 كشمير ۲۴۰.  
 كمب ۸۹، ۹۰، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۸۸، ۱۹۰،  
 ۱۹۹، ۲۰۶.  
 كلابادی، ابوبكر محمد بن ابراهيم ۶۲، ۱۴۴،  
 ۲۳۶.  
 كلام ۱۹، ۴۶، ۴۹، ۵۸، ۸۸، ۱۵۸، ۱۸۷،  
 ۱۹۹، ۲۳۷، ۲۳۹.  
 كلام الله ← قرآن  
 كلدانی ۶۹.  
 كلودوفرانس ۲۵۹.  
 كلمات مكنونه ۱۴۸.  
 كلمة الله ۱۶۶، ۱۶۷.  
 كليبات اشعار شاه نعمت الله ولي ۱۹۰.  
 كليبات سعدی ۸۵، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۲۳.  
 كليبات شمس تبریزی ← كليبات شمس يا ديوان كبير  
 كليبات شمس يا ديوان كبير ۱۵۵، ۱۹۰، ۲۰۰،  
 ۲۰۷، ۲۵۴، ۲۵۸.  
 كلینی، محمد بن يعقوب ۱۸۰.  
 كمربيج ← دانشگاه كمربيج  
 كمدي الهی ۱۹۵.

المخاطبات  
 كتاب المواقف والقول ← المواقف والمخاطبات  
 كتاب النجاة ۲۴۲.  
 كتاب تفسير قرآن العظيم ۱۲۲.  
 كتابخانه شمس (ناشر) ۲۰۸.  
 كتاب هيروتوس در اسرار غفيه ريفائی ۵۱.  
 كبة الخانجي (ناشر) ۱۰۱.  
 كشرت ۱۸، ۲۱، ۱۱۹، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۹،  
 ۱۸۲، ۱۹۸، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۳.  
 كدكن ۲۱۰.  
 كرامات ۱۰، ۲۱، ۶۸، ۷۵، ۷۶، ۸۴، ۱۲۲،  
 ۱۲۵، ۱۶۰، ۱۹۱، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱،  
 ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۶.  
 كرامت ← كرامات  
 كرين، هانری ۲۰۱.  
 كرخي، معروف ۲۲.  
 كرمان ۸۸.  
 كروتونا (شهر) ۱۵۴.  
 كوينتون ۱۵۴.  
 كوينتاس ۱۵۴.  
 كشاف ← كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم  
 كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ۶۴، ۱۱۲، ۱۱۴،  
 ۱۸۰، ۲۱۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۶۲،  
 ۲۶۳.  
 كشف الاسرار ← كشف الاسرار و عنة الابرار  
 كشف الاسرار و عنة الابرار ۱۶، ۱۹، ۶۳، ۷۳، ۸۹،  
 ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۷.

گورته، یوهان ولف گانگ فن ۱۹۵.

گورگیاس ۱۵۴.

گوزدآباد ۸۸.

گولد تسپهر، ایگناتس ۱۳، ۵۴، ۷۷.

گولدزیهر ← گولد تسپهر، ایگناتس

## گ

گاتین (زبان) ۳۱، ۳۲، ۵۱.

گاموت ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۰.

گاموتی، حسن ۱۴، ۷۴.

گامیجی، شیخ محمد ۶۴، ۷۱، ۱۱۲، ۱۵۲.

گایزیک ۷۷.

گاسترنج، گ. ۳۹.

گاطیف الاشارات ۲۳۹.

گفت‌نامه دهخدا ۶۹، ۷۷، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۸.

۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۰، ۲۱۳.

گفت‌نامه عربی - انگلیسی ← مدقاموس

گنهر ۲۵۴.

گلمع ← الغمغ فی التصوف

گلمع فی التصوف ۱۴، ۳۴، ۳۸، ۶۴، ۷۶، ۸۱.

۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۷.

۱۰۹، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۴۳، ۱۴۹.

۱۷۹، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۵۰، ۲۶۲.

۲۶۳.

لندن ۸، ۱۰۲.

لوامع و لوابع ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۶، ۱۶۷.

لوابع ← لوامع و لوابع

کنوز العفایق ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۸۵.

کورنلیان (رساله به) ۷۰، ۱۸۴.

کوزن، ویکتور ۶۹.

کوفه ۲۱۳.

کولان ۱۲۱.

کولسیان (رساله به) ۷۰، ۱۸۴.

کوه قاف ۲۲۹، ۲۴۰.

کهندز ۱۸۷.

کیتلی (شهر) ۳۱.

کیمیای سعادت ۵۰، ۷۷، ۱۰۴.

کیهان فرهنگی (نشریه) ۱۸۳.

## گ

گالان ۲۷.

گبر ۲۵۳.

گران ۲۴۲.

گراکچ ۲۴۲.

گرانگی، مهر علی ۲۰۱.

گزیده غزلیات شمس ۸۶، ۲۰۸.

گلد تسپهر ← گولد تسپهر، ایگناتس.

گلدزیهر ← گولد تسپهر، ایگناتس

گلستان ۶۵، ۱۴۷.

گلشن راز ۶۶، ۲۱۶.

گنجینه الاسرار ۷۹، ۱۰۷، ۲۶۳.

گنجینه اسرار ← گنجینه الاسرار

گنوسی (آیین) ۵۲، ۵۳، ۷۲، ۷۳، ۷۴.

گنوسیس ۷۳، ۷۴، ۱۵۹.

- لوايح و التوامع ← لوايح و لوايح  
لوح محفوظ ۱۹۳.  
لوقيه (شهر) ۶۹.  
لوكيا ← لوقيه  
لوگوس ۸۷، ۱۸۳.  
اللؤلؤ والمرصوع ۱۴۷.  
لرون ۲۱۷.  
لين ۳۲.  
ليسي ← لوقيه  
ليلي ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۵۲.  
ليلي و مجنون ۲۰۷، ۲۱۰.  
لين، ادوارد ۱۰۳، ۱۲۲.  
لين - پول ۱۲۲.  
لئوناس ۶۹.
- م  
مجاهد الطيبه ۶۹.  
ماسينيون، لوي ۳۴، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹.  
۲۵۹، ۲۶۰.  
مالك دينار ۹۷، ۱۱۵.  
مأمون (خليفه) ۷۴.  
مانويان ۵۲، ۲۱۱، ۲۱۷.  
مانويه ← مانويان  
ماني ۵۲، ۷۶.  
ماتيس (رسالة القنطون) ۶۹.  
ماوراء النهر ۵۴، ۱۲۱.  
مباهله مدينه و تقديس لاطمه ۲۶۰.
- مبتدي ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۷۳، ۱۸۰.  
مبتديان ← مبتدي  
متوكل (خليفه) ۷۳.  
مثنوي ← مثنوي معنوي  
مثنوي معنوي ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۷۳، ۷۴، ۸۰، ۸۶، ۱۲۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۴۳، ۲۵۸، ۲۶۵.  
مثنوي مولانا جلال الدين محمد بلخي ← مثنوي معنوي  
مثنوي مولوي ← مثنوي معنوي  
مثنوي هفت اورنگ ۱۵۶، ۱۶۶، ۲۰۳.  
مجارستان ۱۳.  
مجاهدت ← مجاهده  
مجاهدت نفس ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۲۲۰، ۲۳۴.  
مجاهده ۲۸، ۶۳، ۷۱، ۹۶، ۹۹، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۵۰، ۱۸۶، ۲۱۶.  
مجتبائي، فتح الله ۱۷۱.  
مجدالدين بغدادی ۱۵۶.  
مجمع السلوك ۱۸۰.  
مجنون ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۵۲.  
محاسبه (فرقه) ۱۹.  
محب ۱۰، ۴۶، ۶۲، ۶۴، ۷۳، ۸۹، ۹۲، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۰، ۲۵۲، ۲۶۱.

- مُحدَث ۱۸۰ .
- مُحَرَّم ۱۷۲، ۱۸۸ .
- محمد، پیامبر اسلام ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۴۱، ۵۷، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۵۷، ۱۴۲، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۴، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۴ .
- محمد البخاری ← علاء‌الدین عطار
- محمد بن علی (ع)، امام پنجم ۷۶، ۱۴۱ .
- محمد بن علیان ۲۸، ۹۹، ۱۲۰ .
- محمد بن علی قصاب ۸۹، ۱۱۳ .
- محمد بن مُسَلِّم ۱۸۰ .
- محمد بن منور ۱۲۵ .
- محمد بن واسع ۹۷، ۱۱۵، ۱۳۱ .
- محمودی (ناشر) ۲۰۱ .
- مختارنامه ۲۱۱ .
- مکالمات موسی ۱۲۲ .
- مدخل برقیاسات حمایه ۶۹ .
- مدرس گیلانی، آقا مرتضی ۱۶۶ .
- مدرس نهاوندی، محمدحسین ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۲۶۳، ۲۶۵ .
- مدرسه تبعات ایرانی ۲۵۹ .
- مدینه ۱۸۸ .
- مدینه الهی ۲۱۷ .
- المذکر والمؤنث ۱۲۲ .
- مراة الحكماء ۱۴۳ .
- مراد ۹۴، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۴۲، ۲۳۱ .
- مراعات انقاس ۶۱ .
- مراقبت ← مراقبه
- مراقبه ۲۸، ۵۴، ۷۸، ۸۲، ۹۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۳۱ .
- المراعصون و النظام الخاص لاهل الاقتصاد ۷۷ .
- مرتضی نیشابوری، شیخ ابومحمد ۱۰۷ .
- مُرجئه (فرقه) ۴۶، ۶۵ .
- مردان نماینده ۲۱۲ .
- مرد روس ۲۷ .
- مرسیه (شهر) ۱۸۶ .
- مرشد ← مراد
- موصلا العباد ۷۷، ۲۱۴ .
- مرقعه ۹۵، ۱۰۶، ۱۱۳ .
- مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (ناشر) ۵۲ .
- مرگ ارادی ۱۰۰ .
- مرو ۸۹ .
- مروارید (ناشر) ۱۷۱ .
- مروه (کوه) ۱۷۲، ۱۸۹ .
- مرید ۵۳، ۸۴، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۹۲، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۷ .
- مریسیه (فرقه) ۶۵ .
- مریم (ع) ۲۲۷ .

- مزدك ٢١١ . مصاحب، غلامحسين ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٧٤ .  
 مزدلفه ١٧٢، ١٨٨ . ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨١، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨ .  
 مستنورد الوسائل ١١٩ . ١٠٧، ١١٤، ١١٥، ١٢٣، ١٢٥، ١٤٢ .  
 مستمل بخارى ٨٣، ١١٣ . ١٤٣، ١٤٦، ١٥٤، ١٥٦، ١٨٣، ١٨٤ .  
 مستوفى، حمدالله ٣٩، ١٤٦ . ١٨٦، ١٨٧، ١٩١، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٣ .  
 مسجد الحرام ١٨٩ . ٢١٤، ٢١٧، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢ .  
 مسجد خفيف ١٨٩ . مصباح الانس ١١٩ .  
 مسند احمد ٢٦٠ . مصباح الهداية و مفتاح الكفاية ٦٢، ٦٦، ٦٧، ٧٨ .  
 مسوحى، حسن ١٥٣ . ٨٣، ٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ١٠٠، ١٠٧ .  
 مسيح ← عيسى (ع)، پیامبر ١٠٨، ١١٠، ١١٦، ١١٨، ١٢٤، ١٢٥ .  
 مشاهد ١٠، ٦٤، ٧٨، ٩٢، ٩٤، ١١١، ١١٢ . ١٤٠، ١٤١، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٩، ١٥١ .  
 ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢ . ١٥٢، ١٥٦، ١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧ .  
 ١٣٤، ١٤٠، ١٤١، ١٥٢، ١٥٧، ١٦٤ . ١٩٥، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢٦٠، ٢٦٣ .  
 ١٦٧، ١٧٩، ١٨٢، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢١٥ . مصر ٣٣، ٤٦، ٤٩، ٥٢، ٦٨، ٧١، ٧٣، ٧٤ .  
 ٢١٦، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٦٣ . ١٠١، ١٢٢، ١٤٥، ١٥٤، ١٥٩، ١٧١ .  
 مشايخ ٩، ١٤، ٢٨، ٦٣، ٧٦، ٧٨، ٨١، ٨٦ . ١٨٨، ٨٩، ٩١، ١٠٧، ١١٣، ١١٥ .  
 ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٦ . ١٤٢، ١٤٣، ١٥٦، ١٧٠، ١٨٦، ١٨٧ .  
 ١٩١، ٢٠١، ٢١١، ٢١٣، ٢٣٩، ٢٤٠ . ٢٤١، ٢٥٠، ٢٦٢ .  
 مشايان ١٤٤، ١٨٣ . مصطفى (ع) ← محمد، پیامبر اسلام ١٠٣ .  
 مُشَبَّه (فرقه) ٢١٣ . مُصَلِّين (فرقه) ١٩، ٥٠، ٦٧، ٦٨ .  
 مصيبت نامه ٢١١ . مصطلحات در تصوف اسلامى ٣٨ .  
 مصطلحات در شعر اسلامى ٣٨ . مصطلحات شرقى (عجب نامه) ٣٩ .  
 مظفر القرميضى ١٤٢ . معارف اسلامى ٣٢ .  
 معارف بهاء ولى ١٥٢ . معاذجيل ١١٢ .  
 مشكوه الانوار ← مشكوه الانوار ٢٦١ . مشهد ٧، ١٥، ١٦ .  
 مشيت الهى ٤٥ .

- معاویه ۶۵. انسان و خدا (فکر شخصیت در تصوف)
- معبد جهنمی ۶۵. مفیستوفلس ۱۳۳، ۱۴۶.
- محتزله (فرقه) ۴۶، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۳. مقالات (امروس) ۲۱۴.
- ۱۹۳، ۲۳۶. مقالات (شمس تبریزی) ۱۹۲.
- معجزه ۱۰، ۲۱، ۲۲۵، ۲۳۶. مقامات ۱۰، ۶۲، ۷۳، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۰۷، ۱۸۷.
- معجم البلدان ۸۸. مقامات حاجی بکناش ۱۹۱.
- معجم المفهرس ۱۲۵. مقامات طيور ← منطق الطير
- معرفت ۱۰، ۱۱، ۱۸، ۲۱، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴.
- مقدر عباسی (خلیفه) ۱۲۰. مقدسی، طاهر ۱۱.
- ۸۳، ۸۵، ۹۲، ۹۳، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲. مقدمه ابن خلکان ۶۳، ۱۸۰.
- ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۴. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی ۱۴، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۷۹.
- ۲۰۶، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۰. مقطّم ۱۹۱.
- ۲۵۵، ۲۵۶. مکنایب ۸۸.
۱۳۳. معرفت (ناشر). مکاشفه ۶۳، ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۹.
- معروف کرخی ۴۷، ۵۲، ۱۳۲. مکاشفه ۱۸۱، ۱۸۵.
- مُعرّی، ابوالعلاء ۳۸. مکتبه الخانجی ۷۲.
- معصوم شیرازی، محمد ۱۴۶. مکدونالد، دونکن بلک ۸۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۳۲.
- معصومعلیشاه ← معصوم شیرازی، محمد. مکنه ۷۳، ۱۲۰، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۰۱.
- معلقات سبع ۲۰۹. ۲۱۳.
- معین، محمد ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۱۵۴، ۱۵۵. ملاشاه ۲۳۲، ۲۴۰.
- ۱۵۶، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۰۱، ۲۱۵. ملاصدرا ← صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم
- ۲۱۷، ۲۶۰. معین، محمد باقر ۳۳. ملامتیه (فرقه) ۱۹.
- مغول ۱۵۶. ملای روم ← مولوی، جلال الدین محمد
- مفهوم شخصیت در تصوف ← تصوف اسلامی و رابطه ملک الموت ۲۲۹.

موسی (ع)، پیامبر ۴۰، ۱۳۳، ۱۵۳، ۲۲۳،

۲۲۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۶۲.

موسیقی ۶۹، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۹.

موصل ۱۸۶، ۲۳۴.

موقف ۱۶۱، ۲۵۰.

مول، ژول ۳۶.

مولانا ← مولوی، جلال الدین محمد بن محمد

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد ۱۳، ۲۸،

۳۳، ۳۴، ۳۹، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵،

۷۳، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۷،

۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۷،

۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷،

۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۸،

۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷،

۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴،

۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۳، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹،

۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۵.

مولوی نامه ۷۸، ۸۲، ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۵۰، ۱۸۶،

۲۶۴.

مولویه (فرقه) ۱۹.

مهدی عباسی (خلیفه) ۱۱۵.

میان شاه ۲۴۰.

میبدی، احمد بن محمد ۱۶، ۱۲۴، ۱۴۴، ۲۴۰.

میقات ۱۷۲، ۱۸۸.

میّه ۱۹۹، ۲۱۰.

میته ۱۲۵.

الملل والنحل ۶۵، ۶۶، ۲۶۰.

منا (بازار) ۱۷۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰.

مناجات ۲۰۵.

مناجاتنامه ۱۸۷.

منازل ← منزل

منازل السائرين ۱۸۷، ۱۹۱.

مناسب المعارفین ۱۹۲.

منتخبات دیوان شمس تبریزی ۳۹.

منتخباتی از نظم و نثر شرقی ۳۸.

مندائیان ۵۲.

منزل ۷۳، ۹۱، ۱۰۶.

منصور ← حلاج، حسین بن منصور

منصور افندی ← لین، ادوارد

منطق ۱۹، ۱۵۸، ۲۴۲.

منطق الطیر ۲۱۱.

المنقذ من الضلال ۸۸.

منوچهری (ناشر) ۱۶۶.

منوچهری، احمد بن قوص ۲۰۹، ۲۱۰.

منون ۱۵۴.

منهاج العابدین ۸۸.

منهج الصالحین ۱۱۲.

منی ← منا (بازار)

موافقت ۲۰۵.

المواقف و المصاحبات ۱۴، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۹۱،

۲۵۵.

مور، هنری ۲۵۴.

موزه بریتانیا ۵۱.

## ن

- ناصرت ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۰.  
 ناصرالدین عیدالله ← خواجه احرار  
 ناصر خسرو ۱۸۳، ۱۸۹.  
 نامه فرهنگستان ۳۷.  
 نامه‌ها و مکتوبات اجتماعی ۲۱۲.  
 نانک شاه ← باباکوهی شیرازی، محمدين عبدالله  
 نثرطوبی ۱۹۱، ۲۱۶.  
 نجد ۱۸۸، ۲۰۹.  
 نجم‌الدین کبری، احمدین عمر ۱۱۹، ۱۳۹، ۱۵۶.  
 نجم‌رازی، عبدالله بن محمد ۱۲۳.  
 نجوم ۲۴۲.  
 نغمه‌القلوب ۲۳۹.  
 ندرسکوت ۲۹، ۹۶.  
 نرقانا ← نیروانا  
 نروانا ← نیروانا  
 نرون ۷۰، ۱۸۴.  
 نزوپ (شهر) ۳۱.  
 نسا ۱۲۰.  
 نسائی، احمدین علی بن شعیب ۱۲۵.  
 نسفی، عزیزالدین ۱۰۶.  
 نسیان ۵۳.  
 نسیم‌الارواح ۲۶۱.  
 نیشابور ← نیشابور  
 نصارا ۱۷۱، ۲۵۰.  
 نصرآبادی، محمدطاهر ۲۴۰.  
 نصوح ۹۳، ۱۱۲.  
 نصیحت الملوك ۸۸.  
 نظام‌الدین خاموش ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۱.  
 نظام‌الملک ۸۸.  
 نظامی، الیاس بن یوسف ۲۱۰.  
 نظامی عروضی، احمد ۶۶.  
 نظامیه ۸۸.  
 نفعات الانس من حضرات القدس ۴۷، ۷۳، ۷۴، ۸۹، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۳۸، ۱۵۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۵۷.  
 نقری، محمد بن حسن ۱۴، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۹۱، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۵.  
 نفس ۲۲، ۲۸، ۴۷، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۸، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۸۳، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۴.  
 نفس اخلاقی ۱۳۵.  
 نفس عاقله ۱۳۵.  
 نفس کلی ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۱۵.  
 نفس مدرکه ۱۳۵.  
 نفس ناطقه ۱۴۱.



- نقیصی، سعید ۲۰۸.
- نقیب ← نقیب
- نقشبندیہ (فرقہ) ۱۹، ۱۵۵، ۲۴۰، ۲۴۱.
- نقل ۱۲، ۲۰، ۵۹، ۱۶۱.
- نقوی زاده، سید علی ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۹، ۷۹، ۱۱۶.
- نقیب ۲۲۱، ۲۳۷، ۲۳۸.
- نگرش های دینی و زندگی در اسلام ۸۷.
- نوا در الاصول و ختم التولایه ۲۴۱.
- نوافلاطونی (مکتب) ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۸، ۶۹، ۸۲، ۲۰۴، ۲۱۴.
- نوامیس ۱۵۴.
- نوبه (محل) ۷۳.
- نوح (ع)، پیامبر ۲۴۷.
- نوح بن منصور سامانی ۲۴۲.
- نور ۱۱، ۲۶، ۴۷، ۵۳، ۷۲، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۷، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۵، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۶۲.
- نورالمعلم ۱۸۶.
- نوراوول ۱۸۳.
- نوربخش، جواد ۱۹۰.
- النور فی کلمات ابی طیفور ۸۱.
- نور محمدی ۱۸۴.
- نوری، ابوالحسن ۶۱، ۶۴، ۸۳، ۸۵، ۸۹، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۱.
- نوریه (فرقہ) ۱۹.
- نوزان سورمان ۲۵۹.
- نولدکه، تئودور ۳۲، ۴۴، ۶۴.
- نهایت ۱۱۳.
- نهایتی ← مدرس نهایندی. محمد حسین
- نهایتی، شیخ ابوالعباس ۱۴۶.
- النهایه فی غریب الحديث و الاثر ۶۴، ۲۶۵.
- نهیج البلاغه ۱۴۱.
- نهی از منکر ۶۷.
- نمایش ابراهیم در سنوم ۲۶۰.
- نیچه، فردریک ویلهلم ۸۴.
- نیروانا ۱۳، ۵۵، ۵۶، ۷۷، ۸۳، ۱۳۵، ۲۴۳.
- نیشابور ۸۸، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۹.
- نیکلسن، جان ۳۱.
- نیکلسن، رینولد الن ۷، ۸، ۹، ۱۳، ۱۴، ۲۰، ۲۵، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۶۰، ۶۳، ۷۴، ۸۶، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۷۵، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۷.

نیکلسن، مارك ۳۱.

نیکلسن، هنرى الن ۳۱.

نیکلسون ← نیکلسن، رینولد الن

## و

واسط (شهر) ۱۹، ۵۲، ۷۷، ۱۲۰.

واصل بن عطا ۶۶، ۶۷.

واقف ۲۴۹، ۲۵۶.

وايت، ویلیام ۲۷.

وايت کينگ، سر لوكاس ۴۰.

وجود ۳۵، ۴۴، ۵۵، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۱۲۰،

۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۰،

۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۶۲.

وجود ۵۴، ۵۷، ۶۹، ۸۱، ۸۲، ۱۳۲، ۱۴۵،

۱۴۶، ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۳،

۱۹۴، ۲۱۵، ۲۳۷، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۳،

۲۵۶، ۲۶۳، ۲۶۴.

وحدت ۱۸، ۲۱، ۶۹، ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۱۹،

۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸،

۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۱۳،

۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۳.

وحدت وجود ۴۸، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۲،

۶۸، ۷۱، ۸۱، ۸۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۶،

۲۰۲، ۲۲۷، ۲۴۹، ۲۵۷.

وحى ۱۴۲، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۳۷.

ودانتا ۴۹، ۵۵.

ورع ۹۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۴۲، ۲۳۷.

وعدو وعيد ۶۷.

وقعه صريفان ۸۹، ۲۱۱.

وقفه ۱۳۲، ۱۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۲.

ولايت ۲۱، ۲۲، ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵،

۱۴۹، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۵،

۲۳۶، ۲۴۱.

ولايت خاصه ۱۴۹.

ولايت عامه ۱۴۹.

ولى ۱۸۱، ۲۰۰، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳،

۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۳۶،

۲۴۶.

ولى تراش ← نجم الدين كبرى، احمد بن - مر

وليه ۲۲۱.

ويلز ۳۲.

## ه

هاتف اصفهاني، احمد ۱۷۹.

هاتف رباني ۱۶۸.

هاروت ۱۱۸.

هارون الرشيد (خليفه) ۲۳۹.

الهائات في كتاب الله ۱۴۲.

هجويرى، على بن عثمان ۳۹، ۶۱، ۶۳، ۸۹،

۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۱،

۱۴۶، ۲۵۳، ۲۵۷.

هند (معشوقہ بشر) ۱۹۹، ۲۰۹.

ہندسہ ۲۴۲.

ہندو ۱۲۴.

ہندی ۱۱، ۱۲، ۳۲، ۴۸، ۴۹، ۸۳، ۱۲۶.

ہیت ۶۲.

ہیو (شہر) ۲۱۷.

ہیروٹیوس ۲۷، ۵۱، ۷۰، ۷۱.

## ی

یاقوت حموی ۸۸.

یزدانپرست، نوراللہ ۶۵، ۱۲۷.

یعقوب ۲۴۷.

یعقوب چرخي ۲۴۱.

یغما (مجلہ) ۱۵۵.

یقین ۸۵، ۹۲، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۱.

۲۰۵، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۵۴.

یکتاپرستی ۵۶.

یکتہ ایرانی پیشرو دلتہ ۴۰.

یلملم (موضع احرام بستن) ۱۸۸.

یمن ۱۸۸.

یوحنا (قدیس) ۷۱، ۱۶۶، ۱۸۳، ۱۸۴.

یورکشایر (ناحیہ) ۳۱.

یوستینیانوس ۲۱۵.

یوسف ۱۷۷، ۲۴۷.

یوسف وزلیغا ۲۰۷.

۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۰.

۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۷۲.

۱۹۰، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۱.

۲۲۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۲.

ہدایت، رضا قلی خان ۲۰۱.

ہرات ۸۹، ۱۵۵، ۱۸۷، ۲۴۰، ۲۴۱.

ہراکلیتوس ۱۸۳.

ہرمانوس ۲۱۷.

ہرمسی (حکمت) ۲۱۷.

ہرون ۶۹.

ہزار انسان ← ہزارویک شب

ہزارویک شب ۲۷، ۱۲۲، ۱۳۶.

ہزیود ۶۹.

ہستی ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۰۷.

۲۳۰، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۲.

ہفتاد ہزار حجاب ۵۳.

ہفت اورنگ ← مثنوی ہفت اورنگ

ہلند ۳۲، ۲۱۷، ۲۶۰.

ہمای، جلال الدین ۶۶، ۶۷، ۷۸، ۸۸، ۸۹.

۱۰۰، ۱۰۶، ۱۵۰، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۶۴.

ہمای، مہدخت بانو ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲.

۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۶۱.

ہمدان ۲۰۱، ۲۴۱.

ہمر ۱۹۵.

ہند (کشور) ۴۵، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۸۴، ۱۲۰.

- یونس ۲۴۷.
- یونسیه (فرقه) ۶۵.
- یونوسیوس کاذب ۷۰.
- یوهانس (پاپ بیست و دوم) ۲۱۷.
- یوهان فاوست ← فاوست
- یهود ← یهودی
- یهودی ۱۷۱، ۱۸۴، ۲۲۰، ۲۵۳، ۲۶۰.
- یوسف همدانی ۱۲۰.
- یوگیتها (فرقه) ۶۸، ۵۰.
- یوگا ۱۲۳، ۱۲۴.
- یون ۱۵۴.
- یونان ۶۹، ۲۱۷.
- یونانی ۳۱، ۳۲، ۴۴، ۴۶، ۴۹، ۵۲، ۶۹، ۷۰،  
۷۱، ۷۶، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۸۳، ۱۸۴،  
۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۷.



## نماینه

## اشعار

- آدمیزاده طرفه معجونی است (مولوی) ۱۵۷ .  
 آفتاب آمد دلیل آفتاب (مولوی) ۱۲۷ .  
 آنان که طلبکار خدایید، خدایید (مولوی) ۲۰۸ .  
 آن گاه که محبوبم ظاهر شود با کدامین چشم وی را  
 توانم دید؟ (ابن عربی) ۲۵۷ .  
 آن یکی الله می گفتی شبی (مولوی) ۲۰۵ .  
 ابلهان تعظیم مسجد می کنند (مولوی) ۱۶۹ .  
 اَتَزْعُمُ اَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ (علی علیه السلام) ۱۸۵ .  
 احرام چه بنسیم چو آن قبله نه اینجامست (حافظ)  
 ۱۸۹ .  
 از جمادی مردم و نامی شدم (مولوی) ۲۵۸ .  
 از فنا مقصود ما عین بقامت (عمان سامانی) ۷۹ .  
 اسم اعظم نزد ما باشد قدیم (شاه نعمت الله ولی)  
 ۷۵ .  
 انا الحق کشف اسرار است مطلق (شبستری) ۲۵۹ .  
 اَنَا مِنَ اَهْوَى رَ مَنْ اَهْوَى اَنَا (حلاج) ۲۶۱ .  
 اِنْ تُبْدِ حَبِيبِي بَايَ عَيْنٍ اَرَاهُ (ابن عربی) ۲۶۵ .  
 اندر یک دل دو دوستی نتوان داشت (نجم الدین  
 رازی) ۲۱۴ .  
 ای بی خبر از مغز، شده غره پیوست (مولوی)  
 ۱۹۰ .  
 ای تو از حال گذشته توبه جو (مولوی) ۸۶ .  
 ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد (مولوی)  
 ۱۲۱ .  
 ای ضیاء الحق حسام الدین بیار (مولوی) ۱۷ .  
 اینک من [خدمت را آماده‌ام] ای سرور و آقام  
 (حلاج) ۲۵۳ .  
 این مباحث تا بدینجا گفتنیست (مولوی) ۲۴۳ .  
 اَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ قَمْتِنَا (بازید بسطامی) ۲۶۱ .  
 باز آمد آن مهی که ندیدش فلک بخواب (مولوی)  
 ۲۰۰ .  
 بد کردم و اعتذار بدتر ز گناه (خواجہ ابوالوفاء

- خوارزمی) ۸۵.
- برعود دلم نواخت یک زمزمه عشق (جامی) ۱۶۷.
- برکلاه فقر ابراهیم ادهم نقش بود (جامی) ۷۵.
- بصدق کوش که خورشید زاید از نفست (حافظ) ۲۱۲.
- بوی یکرنگی از آن نقش نمی آید خبیز (حافظ) ۱۲۶.
- به منی و عرفاتم ز خدا در خواهید (خاقانی) ۱۹۰.
- بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار (حافظ) ۷۶.
- بِیَنِّ وَ بَیِّنْکَ اَنْیَ یُنَازِ عَنِّی (حلاج) ۷۸.
- پس بصورت عالم اصغر تویی (مولوی) ۱۸۵.
- پس غذای عاشقان آمد سماع (مولوی) ۱۵۰.
- پیل اندر خانه تاریک بود (مولوی) ۵۹.
- تاج خاقانی و آنگاه بخاک آلوده (معصومعلیشاه) ۱۴۶.
- تا که در دریای وحدت جاری و ساری شدم (میرزا حسن انصاری) ۸۲.
- تا مدرسه و مناره ویران نشود (ابوسعید ابوالخیر) ۱۷۱.
- تا یک سرموی از تو هستی باقیست (شیخ احمد جام) ۷۹.
- تکلف بر مرد درویش نیست (سعدی) ۱۱۷.
- تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریت (حافظ) ۱۰۷.
- تو تا کی گور مردان پرستی (نفعات الأنس) ۲۳۵.
- جمعی به فرازند و شماری در پست (نقوی زاده) ۱۱۶.
- چشم دل بازکن که جان بینی (هاتف) ۱۷۹.
- چنین که صومعه آلوده شد به خون دلم (حافظ) ۱۵۵.
- چون بمردم هم ز خویش و هم ز خلق (عطار) ۸۰.
- چون تو رو از غیر حق برتافتی (شرح گلشن راز) ۱۰۸.
- چون مراد و حکم یزدان غفور (مولوی) ۲۶۰.
- چون همای بیخودی پرواز کرد (مولوی) ۲۲۷.
- چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی دانم (مولوی) ۲۵۳.
- چه خوش گفت درویش کوتاه دست (سعدی) ۸۵.
- حال باطن گر نمی آید بگفت (مولوی) ۶۲.
- حافظ این خرجه بینداز مگر جان ببری (حافظ) ۱۲۶.
- حیف است که من میان ما جنگ آرد (نقوی زاده) ۷۹.
- خرابات از جهان بی مثالی است (رسالة مشواق) ۱۵۵.
- خنک آن دم که نشینیم در ایوان من و تو (مولوی) ۲۵۸.
- داشتم دلقی و صد عیب مرا می پوشید (حافظ) ۱۲۶.
- دانستن علم دین شریعت باشد (شاه نعمت الله ولی) ۱۹۰.
- در آن خلوت که هستی بی نشان بود (جامی) ۱۶۵.
- در جهان گر عاشقی هست ای مسلمانان منم

سر احرامیان عشق بر زانو به است ایرا (خاقانی)

۱۸۹.

شرط راه آمد نمودن قطع راه (عمان سامانی)

۱۰۷.

صدخانه اگر به طاعت آباد کنی (علاء الدوله سمنانی)

۲۰۱.

صوفی این الوقت باشد ای رفیق (مولوی) ۶۳.

عاشقی گر زین سر و گر زان سرست (مولوی)

۲۰۲.

عاقبت دست بدان سرو بلندش برسد (حافظ)

۱۲۳.

عدم آینه حق است مطلق (فرهنگ علوم عقلی)

۱۹۳.

عشق است بر آسمان پریدن (مولوی) ۲۰۷.

فقر در نیستی قدم زدنت (کاشف الأسرار) ۱۱۶.

کیست این پنهان مرا در جان و تن (عمان سامانی)

۲۶۱.

گبرست دو ین تنم که پنهانی نیست (نجم الدین

کبری) ۱۱۹.

گردون کمری از تن فرسوده مامت (خیام) ۱۷۵.

گفت آن یار کز و گشت سردار بلند (حافظ) ۱۲۱،

۲۵۹.

گفت پیغمبر به آواز بلند (مولوی) ۱۲۲.

گفت پیغمبر که حق فرموده است (مولوی) ۱۷۸.

گفته است استفت قلبک آن رسول (مولوی) ۱۴۳.

گنج مخفی بُد ز پُری چاک کرد (مولوی) ۱۸۳.

گبرم که هزار مصحف از برداری (ابوسعید

(مولوی) ۲۵۴.

در حلقه فقران قیصر چه کار دارد (عراقی) ۱۰۸.

در خفا و در ملا دېدم خدا (بابا کوهی شیرازی)

۱۳۳.

در رهگذرم هزار جا دام نهی (خیام) ۶۶، ۱۹۵.

در صومعه و دیر مغان هیچ سری نیست (قاسمی)

۱۵۵.

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست (حافظ)

۱۷۰.

در کلاه فقر باشد چار ترک (فرهنگ عرفانی) ۱۱۶.

دل جای نوشد و گرنه پر خون کنمش (ابوسعید

ابوالخیر) ۲۰۸.

دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را

(مولوی) ۱۵۷.

ذوق چیست آگاه معنی آمدن (مولانا محمد طیبی)

۱۵۱.

رفته و سعی صفا و مروء کرده چهار و سه (خاقانی)

۱۸۹.

رنگ آهن محو رنگ آتش است (مولوی) ۸۰.

روحم آییخت به روح تو چنانک (حلاج) ۲۴۵.

رو که بی یسمع و بی بیصر شوی (مولوی) ۱۴۷.

ز آنک بی حق باطلی ناید پدید (مولوی) ۱۷۷.

ز فکر تفرقه باز آئی تا شوی مجموع (حافظ) ۲۶۳.

ز ینسان که فزای خویشتن می خواهی (جامی) ۷۹.

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد (حافظ)

۱۲۳.

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ (حلاج) ۲۶۰.



- ابوالخیر) ۱۱۹ .  
 لَيْكَ لَيْكَ يَا سَيِّدِي وَمَوْلَانِي (حلاج) ۲۶۳ .  
 لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كُلِّ صُورَةٍ (ابن عربی) ۲۱۰ .  
 لیک بد مقصودش از بانگ رباب (مولوی) ۱۳۷ .  
 مادر می را بکرد باید قربان (رودکی) ۲۰۹ .  
 مادگر باره تویه بشکستیم (عراقی) ۱۲۶ .  
 ما رخت نمازی بسر خم کردیم (غزالی) ۸۸ .  
 ماتیم و آستانه عشق و سرنیاز (حافظ) ۱۲۳ .  
 مشاب از عشق رو گر خود مجازست (جامی) ۲۰۲ .  
 محبت مقام الهی بود (مولانا محمد طبسی) ۱۱۰ .  
 محیط و بوی خوش و سرمه، روغن است و قسم  
 (ابونصر فراهی بجستانی) ۱۸۸ .  
 مرد خدا عالم از حق بود (مولوی) ۱۷۴ .  
 مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست (مولوی) ۶۵ .  
 مرگ پیش از مرگ اینست ای فتی (مولوی) ۱۲۱ .  
 مَرَجَتْ رُوحَكَ فِي رُوحِ (حلاج) ۲۶۰ .  
 من از کجا و نصیحت کنان بیهوده گوی (سعدی) ۲۳۹ .  
 منزله باد آنکو ناسوتش (حلاج) ۲۴۴ .  
 منصور بُد آن خواجه که در راه خدا (مولوی) ۲۶۱ .  
 من که باشم که بود شرح جمالش هوسم (فرهنگ عرفانی) ۱۹۲ .  
 من می خورم و هر که چو من اهل بود (خیام) ۱۹۴ .  
 موسی نیست که دعوی اناالحق شود (حاج ملا هادی سبزواری) ۱۵۳ .  
 میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست (حافظ) ۷۶ .  
 ندارد ممکن از واجد نمونه (شبستری) ۱۴۷ .  
 ننگ بنگ و خمر بر خود می نهند (مولوی) ۱۳۹ .  
 نیستی و نقص هر جایی که خامست (مولوی) ۱۷۶ .  
 الْوَجْدُ عِنْدِي حُجُودٌ (شبلی) ۹۰ .  
 هر آنکس را که مذهب غیر جبری است (شیخ محمود شبستری) ۶۶ .  
 هر شبی از دام تن ارواح را (مولوی) ۲۱۹ .  
 هر کرا جامه ز عشقی چاک شد (مولوی) ۲۰۰ .  
 هر لحظه بشکلی بت عیار در آمد (مولوی) ۲۴۶ .  
 هست زاهد را غم پایان کار (مولوی) ۶۳ .  
 همچو آن یک نور خورشید سما (مولوی) ۸۲ .  
 هیچ نامی بی حقیقت دیده ای (مولوی) ۱۵۸ .  
 يَا حُسْنَهَا مِنْ طِفْلَةٍ غُرَّتْهَا (ابن عربی) ۲۰۹ .  
 یاد دار این سخن از آن بیدار (منایی) ۱۲۴ .  
 یک دهان خواهم به پهنای فلک (مولوی) ۷۵ .  
 یکی سیرت نیک مردان شنو (سعدی) ۲۱۳ .

